

تزڤيتان تودوروف

ترجمة وتقديم: د.إسماعيل الكفري

الرمزيَّة والتَّأويل



دراسات نقدية



الرَمْزِيَّة والتَّأويل

عنوان الكتـــاب: الرَمْزِيَة والتأويـل
اسـم المؤلــف: تزفيتـان تـودوروف
ترجمة وتقديم: الدكتور إسماعيل الكفري
المـوضــــوع: دراسات أدبية
عدد الصفحات: 258 ص
القيـــــاس: 14.5 × 21.5 سم
الطبعـة الأولى: 1000 / 2017 م - 1438 هـ
ISBN: 978-9933-536-86-2

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع

سورية . دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: +963 11 2314511
هاتـــف: +963 11 2326985

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org

دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

تزفيتان تودوروف
TZVETAN TODOROV

الرَمْزِيَّة والتَّأويل

ترجمة وتقديم
الدكتور إسماعيل الكفري

الدكتور إسماعيل الكفري

Ismail Alkafri

- دكتوراه دولة في الآداب والعلوم الإنسانية من جامعة السوربون الجديدة في باريس.
- أستاذ الأدب العربي الحديث في جامعة دمشق سابقاً، وجامعة نزوي حالياً.
- له العديد من البحوث في مجال الأدب والنقد الحديث.

تقديم

تزڤيتان تودوروف، مؤلف الكتاب الذي بين أيدينا، غني عن التعريف. فقد لعب هذا المفكر والناقد الفرنسي المعاصر الذي ترك لنا العديد من المؤلفات دورا ثقافيا إشعاعيا على المستوى العالمي، إذ ترجمت أكثر أعماله إلى أكثر من خمس وعشرين لغة. وقد عالجت هذه المؤلفات مسائل جوهرية وحيوية في شتى العلوم الإنسانية. فمنها، على سبيل المثال لا الحصر، ما يتعلق بالأدب والنقد، ومنها مايتصل بالتاريخ، والفلسفة، والسياسة، وعلم الاجتماع، الخ.

بين الخطاب الرمزي والتأويل، ثمة علاقة حميمة لم يتوقف الفكر الإنساني عن تفحصها والحديث عنها منذ أرسطو وحتى أيامنا هذه. فمنذ العصر اليوناني القديم والمهتمون يقدمون كل يوم المزيد من المعارف التي تساعد في اقتحام هكذا خطاب، بهدف الكشف عن مضامينه المخبوءة.

وكتاب "الرمزية والتأويل" لايبتعد في جوهره عن هذا الهدف. فما وقوفه عند مدرستي التأويل الأكثر شهرة وتأثيرا في الحضارة الغربية إلا ليضع بين يدي القارئ مايساعده في امتصاص غموض الخطابات الرمزية من خلال الكشف عما فيها من معان تضاف إلى دلالاتها المباشرة.

والحقيقة أن ما ورد في هذا الكتاب من أفكار ليس سوى ثمرة طيبة لقراءات عديدة ومتنوعة استفادت من جهود سابقة كان المؤلف يخضعها للمناقشة فيلتقي معها تارة، ويختلف تارة أخرى. وهو في التقائه معها وابتعاده عنها يعتمد الأسلوب العلمي القائم على تقديم الأدلة والحجج والبراهين.

فمن المميزات الجوهرية لهذا الكتاب أن صاحبه لم يبخل بتقديم أمثلة نصية، منها ما هو شعري وما هو نثري، قام بتحليلها في ضوء منهجية تؤمن بحتمية الربط بين ما هو نظري وما هو تطبيقي في مجال الدراسات الأدبية. فقارئ هذا الكتاب سيجد مايشفي غليله ويلبي حاجته إلى الإمساك بالأدلة والتحليلات النصية التي تثبت فاعلية الطروحات النظرية وشرعيتها.

ومن المميزات البارزة الأخرى لهذا الكتاب، أن كاتبه كان فيه وصفيا وليس معياريا. وهذه الحقيقة أضفت على الكتاب زيادة في التكثيف. صحيح أن هذا التكثيف الشديد قد زاد من صعوبات الترجمة، إلا أنه بالمقابل زاد من حمولة الكتاب المعرفية. فالمؤلف يرسم في هذا الكتاب لوحة كبيرة يبرز فيها كثيراً من النظريات والأفكار التي قيلت بخصوص تلك العلاقة السرمدية التي تربط، كما قلنا في البداية، بين الخطاب الرمزي والتأويل. وهي نظريات وأفكار يعترف الكاتب أن من الصعوبة بمكان التوفيق بينها، لكنها مع ذلك تبقى جميعها مجدية ونافعة لأن كلا منها ينطوي على جزء من الحقيقة.

قسم تودوروف كتابه هذا إلى مدخل وبابين، وذلك على النحو الذي سنراه في الصفحات اللاحقة.

١ - في المدخل، يقوم الكاتب بالتذكير ببعض المسائل التي لها صلة وثيقة بموضوع الكتاب، وتشكّل مقدمة طبيعية له. ولهذا نراه يتحدّث أوّلا عن الفرق بين اللغة والخطاب. فاللغة عنده هي عبارة عن ألفاظ وجمل وقواعد مجرّدة، أما الخطاب فهو التجسيد المادّي للغة، إنه استعمال للغة في سياق محدّد. وهذا الاختلاف بين المفهومين، يؤدي بطبيعة الحال إلى بروز اختلاف بينهما في طريقة التدليل. ففي حالة اللغة تنبثق الدلالة بصورة مباشرة لأنها تعتمد على العناصر اللغوية فقط، أمّا في حالة الخطاب، فإنها تتحقّق بالتآزر بين العناصر اللغوية والسياق.

ومن هنا يؤيد تودوروف ما ذهب إليه كل من بوزيه وبينفينيست وغيرهما من اللغويين حينما أطلقوا على عملية التدليل في كل من اللغة والخطاب اسما خاصّا بها، وتحدّثوا عن "الدلالة" في حالة اللغة، وعن "المعنى" في حالة الخطاب. لكنه يلاحظ، من جهة أخرى، أن الحديث عن "الدلالة" في حالة اللغة ينبغي أن يطال الجمل والألفاظ على حدّ سواء، وذلك خلافا لما هو عند سوسور وغيره من علماء اللغة الذين اختصروا اللغة إلى ألفاظ فقط: عند تودوروف، الاختلاف الدلالي بين اللغة والخطاب يكون على مستوى الجمل، كما على مستوى الألفاظ.

ومن المسائل الهامّة الأخرى التي رأى الكاتب ضرورة التوقف عندها في المدخل مسألة التفريق بين نوعين من المعاني في حالة الخطاب، أو الملفوظات، هما المعنى المباشر والمعنىْ غير المباشر. فالمعنى المباشر هو المعنى الذي يدركه القارئ مباشرة، أي المعنى اللغوي المألوف (أو الحرفي) الذي تعبّر عنه، دون مواربة، العناصر اللغوية المستخدمة في بناء الملفوظ، أمّا المعنى غير المباشر فهو الذي يتأتى نتيجة للتفاعل بين المعنى المباشر والسياق بكل ما ينطوي عليه من زمان ومكان ومتحاورين، وغير ذلك. ومن ثمّ فإن المعنى المباشر هو معنى مشترك، تحدّده المعاجم وتدركه الجماعة اللغوية، في حين أن المعنى غير المباشر هو معنى استدلالي.

على أية حال، إلى حقل المعاني غير المباشرة، وبغض النظر عن أشكال هذه المعاني وكيفية تحققها في النصوص، يعطي المؤلّف اسم "الرمزية اللغوية"، رافضا في الوقت نفسه تلك الآراء التي ظهرت هنا وهناك لتعترض على وجود هذه الرمزية وخصوصيتها، كما على وجود ثنائية المعنى المباشر والمعنى غير المباشر: إذا كان اللسانيون الأوائل لا يعترفون بوجود شيء اسمه "معنى غير مباشر" بحجة أن هذا المعنى يشكل ظاهرة هامشية في التواصل

اللغوي، وأن المؤلفات المكرّسة لدراسة اللغة أو الدلالة لا تهتم إلاّ بالظواهر الجوهرية، فإن ذلك، بحسب الكاتب، يعود إلى أنهم لم يفطنوا إلى ضرورة التمييز بين اللغة والخطاب، وإلى أن دراستهم للغة ترتكز أساسا على مذهب تجريدي لا يعطي أهميّة إلاّ إلى ما هو مكشوف من المعاني.

وبالمثل يفنّد تودوروف رأي الفلاسفة الذين ذهبوا في اتجاه معاكس لاتجاه اللسانيين، ورفضوا هذه المرّة ما يسمّى بالمعنى المباشر، بحجّة أن الكلمات لا تستطيع أبدا إدراك جوهر الأشياء، وأن "اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة ومعطاة بشكل سابق" (إيكو،ص ٤٢)، وإنما هي تكتفي بالإيحاء به، إنهم في موقفهم هذا يجعلون كل شيء إيحائيا، وإذا كان كل شي إيحائيا فلا شيء يمكن أن يكون إيحائيا. وهم إلى هذا، ينسون أن من غير الممكن تجاهل وجود المعنى المباشر، وذلك ليس فقط لأنه الأساس في عملية التواصل، وإنما أيضا لأنه الأصل في عملية البحث عن المعاني غير المباشرة. فمقولة التعدد الدلالي تفترض كما نعلم وجود نواة دلالية أوّلية يتم الانطلاق منها نحو الوصول إلى جميع المعاني الأخرى (المعاني غير المباشرة) التي يمكن استنباطها. فهذه النواة، التي هي المعنى المباشر، ليست في الواقع سوى "القاسم المشترك الذي تتقاطع فيه كل الدلالات" (بريمي، ص ١٠٧).

ما قيل حتى الآن عن الفرق بين اللغة والخطاب، ثم بين المعنى المباشر والمعنى غير المباشر، وبعد ذلك عن ضرورة الإقرار بوجود الرمزية اللغوية، كل هذا ليس سوى مقدمة منطقية تقوه إلى الحديث عن العلاقة الوطيدة التي تربط بين مصطلح "الرمزية" ومصطلح "التأويل" اللذين يشكلان معا عنوان الكتاب الذي نحن بصدد الكتابة عنه. فالفصل بين هذين المجالين في الدراسة أمر غير ممكن، لأنهما في الحقيقة مجرّد وجهين لظاهرة واحدة هي ظاهرة الإنتاج والتلقي في عملية التواصل. فالنص الرمزي نص

منفتح بطبيعته على التأويل، بل هو دعوة إلى ممارسة التأويل، لأنه ينطوي على معان غير مباشرة ينبغي البحث عنها، والتأويل هو الذي يقوم بهذه المهمة. ثم إذا كان هذا النص يشتمل في بنيته على مجموعة من الخصائص التي تدعو المتلقي إلى النهوض بتلك القراءة الخاصّة التي هي التأويل، فإن التأويل هو الاستجابة الطبيعية والمنطقية لتلك الدعوة.

٢- في الباب الأول من الكتاب، ينشغل المؤلّف أوّلا بإيضاح بعض القضايا التي تسبق عملية التأويل وتؤسس لها، وخاصّة قضية المؤشّرات النصيّة التي تدفع المتلقي إلى ممارسة التأويل، وتساعده في التعرّف على النصوص التي ينبغي إخضاعها له. وبعد ذلك يلتفت إلى مسائل يرى أن من شأنها توجيه المؤول، وممارسة تأثير ما في عملية التأويل ذاتها، وذلك كدور البنية اللغوية للنص، والاتجاه الذي تسير فيه عملية الإيحاء، وطبيعة العلاقة الرمزية التي تربط بين المعنى المباشر والمعنى غير المباشر، وأخيرا، درجة غموض المعاني الرمزية للنص.

٢-١ - وفي بداية حديثه عن الأسباب التي تدفع القارئ إلى ممارسة التأويل، يشير الكاتب إلى أن التأويل يمر بمرحلتين هما على التوالي مرحلة "التكيُّف" التي تقود إلى أن يحاول القارئ التعرّف على السلسلة الكلامية التي ينبغي أن يبحث لها عن تأويل، ومرحلة "التمثُّل" التي تعني في نهاية المطاف قيام القارئ بجعل هذه السلسلة منسجمة مع المعارف والمخططات المرسومة في ذهنه مسبّقا.

خلف كل قرار بإجراء التأويل، تكمن علة ما أو أكثر. هذا هو ما أراد قوله تودوروف في مستهل حديثه عن الأسباب التي تدفع بالقارئ إلى إجراء التأويل. وهي أسباب يحصرها في نوعين. النوع الأول يتمثّل بمبدأ عام جدا

هو "مبدأ المنفعة" الذي قام فلاسفة اللغة بلفت الأنظار إليه حديثا، فسمّاه غرايس بـ "مبدأ التآزر"، وأطلق عليه دكرو اسم "التعليل".

وهو مبدأ يخضع له كلّ إنتاج للنص، ويعلل في الوقت نفسه وجود النصوص كافة، لأنه يقضي بأن وجود نص ما يحتم وبالضرورة وجود فائدة أو منفعة أو غاية، أو أي سبب كان لهذا الوجود. وعلى هذا فإن القارئ الذي يشعر أن النص الذي بين يديه لا يحقق هذا المبدأ سيكون مضطرا إلى إجراء التأويل، أي إلى البحث عمّا يجعل هذا النص ملائما وذا فائدة تذكر.

أمّا النوع الثاني من الأسباب التي تحرّض على ممارسة التأويل فيتمثّل بالمؤشرات النصية، أي ببعض السمات الموضوعية التي يتصف بها النص. وهنا يميّز المؤلف بين فئتين من هذه المؤشرات هما المؤشرات التركيبيّة والمؤشرات الاستبدالية.

فالمؤشرات التركيبية تتشكل جرّاء ربط الملفوظ الخاضع للقراءة بملفوظات أخرى موجودة داخل النص ذاته. ولربما يكون "التناقض" و"التكرار" و"التقطّع" هي أكثر هذه المؤشرات شهرة وانتشارا. ففي حالة اشتمال النص على ملفوظين متناقضين في المعنى، سيكون القارئ مضطرا إلى البحث عن تأويل لأحدهما أو لكليهما معا. وفي حالة تكرار لفظ أو تعبير ما (أو أكثر) داخل النص، فإن هذا التكرار ذاته سيكون بمثابة دعوة للمتلقي إلى البحث عن معنى آخر لما هو مكرّر، وإلاّ فما الفائدة من التكرار إذا كان المكرّر سيبقى محافظا على معناه العام أو المشترك؟ أمّا في الانقطاع الذي يمكن التمثيل له بتقديم إجابة تردّ على سؤال آخر غير السؤال المطروح، فإن غياب الترابط المنطقي بين أجزاء النص يشكل بحد ذاته تحريضا لخيال القارئ على التحرك والبحث عن معنى جديد لبعض هذه الأجزاء.

والمؤشرات الاستبدالية (وهي التي نستدل عليها بواسطة المقارنة بين الملفوظ المدروس والذاكرة الجماعية للمجتمع صاحب الشأن) هي أيضا يمكن التمييز فيها بين ثلاثة أشكال تبعا لطبيعة المعرفة المشتركة التي نقارن بها. وهذه الأشكال هي "المُبهَم"، و"اللامحتمل المادي"، و"اللامحتمل الثقافي". ففي الحالة التي يكون فيها الملفوظ مبهما ولا تكفي الاستعانة بالنحو العام والمعاجم لفهمه، سيكون القارئ مضطرا إمّا إلى إهماله أو إلى تأويله. وفي الحالة التي يكون فيها النص مخالفا لما هو محتمل ماديّا في مجتمع ما، فإن القارئ سيلجأ إلى التأويل لجعله منسجما مع ما هو محتمل. وكذا الحال بالنسبة إلى الشكل الثالث: إذا جاء الملفوظ مخالفا لما هو محتمل ثقافيا (أي لمجموعة القيم والمعايير المعتبرة داخل مجتمع ما)، فما على القارئ إلاّ امتصاص هذه المخالفة بواسطة التأويل.

٢-٢- بعد الحديث عن المؤشرات النصيّة وغير النصيّة التي من شأنها دفع المتلقي إلى ممارسة التأويل، ينتقل الكاتب إلى الحديث عن العوامل التي يرى أنها تلعب دورا في سير عملية التأويل ذاتها.

وأوّل دور يقف عنده في هذا المجال هو دور البنية اللغوية للملفوظ الخاضع للتأويل. والقارئ لما كتبه المؤلف تحت هذا العنوان يدرك وبوضوح أن أهم دور تلعبه تلك البنية هو ذلك المناط بحجم القطعة اللغوية الرمزية. ولهذا نراه يميّز بين نوعين من الرمزية اللغوية هما "الرمزية المعجمية"، وهي التي يكون فيها الكلام الرمزي أقل من جملة، أي كلمة أو تركيبا لا ينطوي على خبر، و"الرمزية الجملية"، وهي التي يكون فيها الكلام جملة دالة على خبر ما.

بالتأكيد، إن دور الحجم ليس هو الدور الوحيد الذي تلعبه البنية اللغوية للنص في سيرورة التأويل، وإنما تنبغي الإشارة أيضا إلى الأدوار التي تلعبها دوال الملفوظ وبنيته النحوية.

والحديث عن الدور الذي يمكن أن تلعبه البنية اللغوية للنص في سيرورة التدليل، أي في مساعدة المتلقي في الانتقال من المعنى المباشر للنص إلى معناه غير المباشر، قاد المؤلف إلى تأكيد حقيقة مهمة جدا في الدلالة والتأويل، وهي أنه عندما يأخذ ملفوظ ما معنيين (أو أكثر) أحدهما مباشر والآخر غير مباشر، فلا ينبغي أن يُفهم من هذا أن الملفوظ قد غيّر معناه، وأن المعنى غير المباشر قد حل محلّ المعنى المباشر وألغاه. فهذان المعنيان يبقيان محافظين على وجودهما معا، رغم أنهما يختلفان في طريقة التواجد، وأن الأوّل منهما أسبق في التحقّق من الثاني. إنّهما معنيان متكاملان، ولا يستطيع ثانيهُما الاستغناء عن الأول: في حالة النصوص التي تنطوي على معنى مباشر، وآخر (أو أكثر) غير مباشر، لا يمكن أبدا تناسي المعنى المباشر. وتفسير ذلك بسيط جدا، فالمعنى المباشر هو الأصل الذي انطلاقا منه يتم التفكير في المعنى أو المعاني غير المباشرة: في غياب المعنى المباشر، لا وجود لشيء اسمه المعنى غير المباشر.

ومما تجدر ملاحظته أيضا في حديث المؤلّف عن المعنى المباشر والمعنى غير المباشر، والعلاقة التي تربط بينهما، قوله ما معناه أن من الممَكن العثور على هذين المعنيين في جميع الخطابات: في الخطاب الحرفي كما في الخطاب الغامض والخطاب الشفّاف.

إذن بالنسبة إلى المؤلف، حتى الخطاب الحرفي، الذي من الشائع أنه يسمّي ولا يوحي، يستطيع أن ينطوي على إيحاءات رمزية. فالوقائع تثبت أنه حتى الملفوظات الأكثر عمومية واستخداما تستطيع أن توحي بدلالات أخرى تُضاف إلى دلالتها المباشرة. وقد أدرك هذه الحقيقة أرسطو في العصر القديم، وأشار إليها ويليام أومبسون حديثا، إذ علّمنا أن ننظر "إلى الألفاظ على أنها أشياء معقّدة". وهكذا فإن تعريف الخطاب الحرفي، مثلا، على أنه

الخطاب الذي ينطوي على معنى مباشر فقط، هو تعريف غير دقيق، والأصح منه أن نقول إنه الخطاب الذي يكون فيه المعنى غير المباشر أقل أهمية من المعنى المباشر: إذا كان المعنى غير المباشر أكثر أهميّة من المعنى المباشر في الخطاب الذي لا شك في رمزيته، لأنه هو الهدف الذي يجدّ القارئ في إدراكه والوصول إليه، فإنه في الخطاب الحرفي هو الأقل في الأهمية، لأنه ثانوي وغير قادر على لفت انتباه القارئ في كثير من الحالات.

٢-٣- على أية حال، من القضايا الأخرى التي يثيرها الكاتب لأنها تلعب دورا ما في سيرورة التأويل والوصول إلى المعنى غير المباشر، قضية الاتجاه الذي يرغب القارئ أن يسير الإيحاء فيه. ذلك أن القارئ الذي تقع على عاتقه مساءلة النص، وينهض بفعل التأويل، هو من "يقذف بالعلامة من موقعها التعييني المباشر إلى عالم جديد من الدلالات غير المعطاة بطريقة مباشرة" (بريمي، ص ٧٥).

فالإيحاء الرمزي بحسب المؤلف يمكن أن يأخذ اتجاهات مختلفة. فهو أوّلا، وفي ضوء ثنائية "التلفظ والملفوظ" قد ينطلق إمّا من مضمون الملفوظ أو من عملية التلفظ ذاتها. في حالة الانطلاق من مضمون الملفوظ (المعنى المباشر)، يقوم المتلقي باستنباط مضمون آخر (المعنى غير المباشر) له نفس طبيعة مضمون الملفوظ. أمّا في حالة الانطلاق من عملية التّلفّظ، فإنه يقوم بعملية تضمين ترتبط هذه المرّة باللافظ أكثر مما ترتبط بمضمون الملفوظ.

ومفهوم التناص ينطوي هو أيضا على إشارات يمكن أن تلعب دورا في تحديد اتجاه الإيحاء. ومن ذلك مثلا أن قراءة نص ما قد توحي بنص غائب، وعنوان رواية ما قد يذكّر برواية أخرى، أو بجنس أدبي ما، أو حتى بعصر أدبي كامل، الخ.

وهذا النمط من الإحالة المرتبط بظاهرة التناص ليس ببعيد في الواقع عن نمطين آخرين هما الإحالة على الداخل والإحالة على الخارج. فإذا أحال النص المراد تأويله على معنى غير مباشر يرتبط بالنص ذاته، فإننا نكون حينئذ أمام ما يسمّيه المؤلف "الرمزية الضمنصية"، أمّا إذا أحال على معنى بعيد عنه، خارجه، فإننا نتحدّث عن "الرمزية الخارنصيّة".

الرمزية الأولى يمكن التمثيل لها بحالة الكاتب الذي يضطر قارئه إلى الانشغال باستخلاص صفات الشخصية الروائية انطلاقا من أفعالها وأقوالها، بدلا من أن يقوم هو بوصفها له بصورة مباشرة: نقطة الوصول ماثلة في النص نفسه.

والأمثلة على الرمزية الخارنصية ليست بقليلة هي أيضا. فمسيرة "فوست" تذكّر بمصير الإنسانية، ومسيرة "دون جوان" ترمز إلى "تقلبات العلاقة بين المحبين، وشخصية "عنترة" ترسل إلى التمرّد ضد طغيان العبودية، الخ.

٢-٤- بالإضافة إلى ما سبق، يميّز الكاتب بين إحالتين تسمحان هما أيضا بالوصول إلى المعنى غير المباشر، هما الإحالة على السياق التركيبي المباشر، والإحالة على السياق الاستبدالي أو الذاكرة الجماعية. وهما إحالتان تشبهان على الترتيب الرمزية الضمنصيّة والرمزية الخارنصية من حيث الاستعانة بداخل النص أو خارجه في السيرورة التدليلية.

الإحالة على السياق الاستبدالي تعني أن يضع القارئ المعارف والأفكار العامّة في خدمة التأويل. كما تعني أيضا الاستعانة بالمعلومات التي تذكرها المعاجم والمصنّفات المكرّسة للرموز. فهذه المعاجم تقدّم للقارئ قوائم تعادلات تسمح وبصورة آلية تقريبا بإحلال معنى ما محل معنى آخر. وهي إحلالات وإحالات لا غنى عنها في التحليل النفسي والتأويلات الدينية والباطنية على نحو خاص.

على العموم، ومن حيث المبدأ، يصعب تحليل النص وهو في حالة انعزال، وذلك لأنه "يستمد معناه من العلاقات المباشرة مع نصوص أخرى خارجة عنه (نص الثقافة ونص التاريخ)، إنه لا يمكن أن يكون سوى تحقق داخل نوع ما. ولتحيين أبسط مكوّناته الدالة، لا بد من الاستنجاد بمعارف موسوعية متنوّعة ومتعدّدة" (بريمي، ص ١١٧).

أما الإحالة على السياق التركيبي فمعناها أن العناصر اللغوية التي تشكل النص وما تتسم به من خصائص دلالية هي التي تفرض على القارئ قيودا و"مسيرات تأويلية تطمئن إليها" نفسه (إيكو، ص ١١).

ثم إن موضوعية المعنى تقوم أصلا على أساس أن العناصر اللغوية التي تشكّل النص تفرض، "وإن بشكل جزئي قراءاته الممكنة. فهناك أوّلا المعطيات الدلالية التي يكشف عنها النص، وهي التي تشكل الانطباع المرجعي المتولّد عنه (...) يُضاف إلى ذلك أن النص يشتمل، وإن من خلال انتهائه النوعي، على تعليمات تأويلية- واضحة أو غير واضحة- لا يمكن أبدا تجاهلها، وإلاّ تحوّل التأويل إلى مجرّد إعادة كتابة النص كتابة ناقصة" (راستيي، ص ٦٠).

٢-٥- وينهي المؤلف الباب الأوّل من كتابه بالتوقف عند مسألة الغموض الرمزي ودرجاته مشيرا بداية إلى الاختلاف الكائن بين ظاهرة الترابط الخطابي وظاهرة الإيحاء الرمزي من حيث درجة الوضوح والثبات: إذا كان الترابط الخطابي يشكّل ظاهرة ثابتة ومحدّدة، لأنه حقيقة موضوعية، فإن الإيحاء الرمزي هو ظاهرة لا تستطيع امتلاك درجة عالية من الوضوح والدقّة، لأنه لا يتشكّل إلاّ في وعي كل من الذات المنتجة والذات المتلقية.

مع ذلك، وعلى الرغم من هذه الحقيقة (حقيقة أنه ليس بمقدور الإيحاء الرمزي أن يكون على درجة عالية من الدقة والثبات)، فإن محاولات تحديده لم تتوقّف على مرّ العصور. ولربما تكون المحاولة التي قام بها منظّرو وشعراء

الحركة الرومنسيّة الغربيّة من أبرزها في هذا المجال. فخلافا لنزوع الرمزيين والسرياليين إلى الرفع من قيمة الإيحاء الغامض وتمجيده، فقد نادى الرومنسيون، حسب ما يقول المؤلف، بضرورة التمييز بين نمطين من الإيحاء الرمزي سمّوا أحدهما بـ "المجاز" والآخر بـ "الرمز". فالمجاز هو الإيحاء الذي يكون معناه غير المباشر قابلا للتحديد، ثابتا ومغلقا. أما الرمز فهو الإيحاء الذي يخفي معنى مفتوحا وعصيا على التحديد. وهو تمييز عبّر عنه شليجل بكلمات أخرى، إذ ميّز بين النظرة غير الشعرية والنظرة الشعرية للأشياء: إذا كانت الأولى تتعامل مع الأشياء على أنها قابلة للتحديد تحديدا نهائيا بواسطة العقل والإدراك الحسي، فإن الثانية تراها قابلة دوما لتفسير جديد.

لكن المحاولة الأكثر اتزانا وموضوعية في هذا المجال على المستوى العالمي، فهي على حدّ قول المؤلّف محاولة البلاغي العربي المعروف عبد القاهر الجرجاني. وذلك لأن هذا العالم هو "أوّل من تفحّص بالتفصيل، ومن دون امتلاك آراء مسبّقة"، أو استخدام أحكام قيمة، مسألة الاختلاف بين ما سمّاها بـ "المجازات العقلية" و"المجازات التخييلية". فالمجازات العقلية هي التي يكون معناها غير المباشر سهل المنال، وقابلا للتحديد تحديدا نهائيا. أما المجازات التخييلية فهي التي لا نستطيع فيها تحديد هذا المعنى إلاّ بصورة تقريبية، لأن الصنعة تمدّ فيها "باعها، وتنشر شعاعها، ويتّسع ميدانها، وتتفرّع أفنانؤها"، وفيها "يجد الشاعر سبيلا إلى أن يبدع ويزيد، ويُبدي في اختراع الصور ويُعيد، ويُصادف (...) مددا من المعاني متتابعا، ويكون كالمغترف من عدّ لا ينقطع، والمستخرج من معدن لا ينتهي" (الجرجاني، ص ١٤٣).

ويبدو أن هذا التمييز الذي نادى به الجرجاني في القرن الحادي عشر قد وجد له، وإن بكلمات أخرى، صدى في وقت قريب جدا منّا عند بعض فلاسفة اللغة الغربيين الذين اهتموا بالتأويل ومسائله. يتجلّى ذلك بوضوح

في التمييز الذي أقامه امبرتو إيكو بين نمطين من التأويل هما: التأويل المحدود (أو المتناهي)، والتأويل غير المحدود (أو اللامتناهي).

فالتأويل المحدود هو ذلك الذي "نحيطه بسلسلة من الحواجز والإرغامات نرى فيها دليلا على أننا فهمنا ما تود العلامة قوله" (إيكو، ص ٩)، وبكلمات أوضح، هو التأويل "الذي يستقر على حالة بعينها ويتحدّد بحدود وينتهي عند غاية" (نفسه، ص ١٣)، لأنه محكوم بإحالة لها نقطة بداية ونقطة نهاية.

أما التأويل اللامحدود فهو التأويل الذي نمضي به "إلى حدوده القصوى غير آبهين بأية حدود أو عوائق" (نفسه، ص ٩)، إنه وبسبب ارتكازه على مقولة إن النص يحتمل كل تأويل، تأويل "لا يروم الوصول إلى غاية بعينها، فغايته الوحيدة هي الإحالات ذاتها. فاللذة- كل اللذة- هي أن لا يتوقّف النص عن الإحالات، وألاّ ينتهي عند دلالة بعينها (...) فالبحث عن عمق تأويلي يشكّل وحدة كلية تنتهي إليها كل الدلالات سيظل حلما جميلا من أجله ستستمر مغامرة التأويل، حتى وإن كان الوصول إلى هذه الوحدة أمرا مستحيلا" (نفسه، ص ١٢). وخلافا للتأويل المحدود الذي تتحكّم به إحالة مقيّدة، فإن الإحالات في التأويل اللامحدود هي إحالات "حرة وعفوية، ولا تحكمها أية غاية ولا تسير نحو أي مدلول بعينه. فاللامتناهي هو الذي لا يملك حدودا، ولا تحكمه نقطة نهائية ولا يخضع لغاية" (نفسه، ص ١٤).

ولو تفكّرنا الآن قليلا في ما قاله الجرجاني بخصوص ثنائية المجازات العقلية والمجازات التخييلية، وما قاله إيكو عن ثنائية التأويل المحدود والتأويل اللامحدود، لتبيّن لنا أن كلام الأوّل متضمَّن، وإن بصورة غير مباشرة، وبالتمام والكمال، في كلام الثاني. فالتمييز الذي صاغه إيكو بين التأويل المحدود والتأويل غير المحدود ليس في الواقع سوى ثمرة طبيعية للجهود التي بذلها الجرجاني وغيره من المفكرين والفلاسفة ممّن انشغلوا بعلوم

اللغة وقضاياها المختلفة. ومن هذه الجهود أيضا، وعلى سبيل المثال لا الحصر، تمييز منظّري الرومنسية الغربيين بين "المجاز" و"الرمز" الذي أشرنا إليه في هذا التقديم، وكذلك ما ذكره إيكو نفسه حينما تحدّث عن تأثر مفهوم التأويل اللامحدود بكل من الغنوصية والهرمسيّة التي "كانت تستند إلى فكرة السر وتمجده. فكل كلمة وكل جملة ليست سوى سر يحيل على سر آخر، وكلما اقتربنا من هذا السر وجدنا أنفسنا أمام سر يحتاج إلى سر آخر، والأغبياء وحدهم هم الذين ينهون السيرورة قائلين: لقد فهمنا" (نفسه، ص ١٥).

٢-٦- مهما يكن من أمر، إن ما طرحه تودوروف من أفكار وما توصل إليه من نتائج في الباب الأول من كتابه هذا يسمح لنا بتسجيل خلاصة نعتقد أن التذكير بها أمر هام في مجال الدراسات الأدبية عموما، والدراسات المتعلقة بالرمزية اللغوية خصوصا.

وهذه الخلاصة مفادها أنه في التعابير المجازية ينبغي التمييز بين ما يمكن تسميته بالتعابير المجازية المغلقة والتعابير المجازية المفتوحة. الأولى لها القدرة على امتلاك معنيين يستطيع المتلقي الوصول إليهما. أحد هذين المعنيين ظاهر تقوم بتسميته مباشرة العناصر اللغوية المكونة لهذه التعابير، والآخر خفي ومفضل ونهائي في آن واحد، و"بالإمكان عزله والتعرف عليه باعتباره كذلك دونما التباس" (نفسه،ص ١٢٨)، وذلك من خلال قيام المتلقي بربط المعنى المباشر بسياق الملفوظ.

أما التعابير المفتوحة فلها من حيث المبدأ القدرة على امتلاك ما لا نهاية له من المعاني. إنها كما يقول الجرجاني شبيهة بالمياه الجارية التي لا تتوقف عن الانسياب والحركة. لكن ليس بين هذا العدد اللامحدود من المعاني معنى واحد يمكن أن يكون مفضلا أو نهائيا. وذلك لسبب بسيط ولكنه جوهري هو أن العناصر اللغوية التي تدخل في تركيب هذه التعابير لا تسمح للذات المتلقية

بافتراض وجود معنى مقصود ونهائي عليها أن تبحث عنه، بل إنها تعطيها مبدئيا الحق في إعطاء التعبير ما تشاء من المعاني. إنها، بكلمات أخرى، هي التي تحدد إن كان النص يجب أن يخضع للتأويل المحدود أو للتأويل اللامحدود، وإن كان بالنتيجة يفسح المجال إلى قراءة واحدة أو إلى قراءات متعددة ومختلفة.

٣- في الباب الثاني من الكتاب، يتوقف تودوروف عند مدرستين من مدارس التأويل التي ظهرت في الغرب سمّاهما مدرسة "التأويل الآبائي" (أو التأويل الغائي)، ومدرسة "فقه اللغة" (أو التأويل الإجرائي). ويعلل اختياره لهاتين المدرستين دون غيرهما من مدارس التأويل الكثيرة والمختلفة التي ظهرت في الغرب بأن تأثيرهما كان أشدّ وأقوى من تأثير المدارس الأخرى، من جهة، وأن تاريخهما أغنى بالمعلومات، من جهة أخرى: إنهما مدرستا التأويل الأكثر شهرة وأهمية في تاريخ الحضارة الغربية.

٣-١- وقد اتّخذ المؤلف من كتابات القديس أوغستان نصا مرجعيا يمثل المدرسة الأولى التي انشغلت بتأويل الكتاب المقدس، وهيمنت على الحضارة الغربية منذ القرون الوسطى وحتى القرن السابع عشر، ولكن دون أن يحرم نفسه من العودة عند الضرورة إلى ما يمكن أن يكون قد مهّد لها أو سار في طريقها من كتابات أخرى.

عموما وكما هو معروف، حتى يكون النص ذا طبيعة رمزية وبحاجة إلى تأويل، لا بد من وجود مؤشر ما داخله أو خارجه يشير إلى أن المعنى المباشر غير كاف، وإلى أن من الضروري بالنتيجة البحث عن معنى آخر له.

ولقد بحثت مدرسة التأويل الآبائي عن هذا المؤشر الضروري، ووصلت إلى أنه يتمثل أولا وقبل كل شيء آخر بمبدأ عام يقول إن نص الكتاب المقدّس ينطوي على معنيين هما المعنى المباشر لألفاظه وتراكيبه، ومعنى ربّاني غير مباشر هو العقيدة المسيحية. وهذا معناه أن المؤشر الذي

يدفع إلى الشروع في تأويل الكتاب المقدّس يكمن خارج هذا الكتاب وليس في داخله. إنه يتمثل في المقارنة بين نص هذا الكتاب ونص آخر هو نص العقيدة المسيحية، وتحديدا في الاختلافات الكائنة بين هذين النصين.

وعلى هذا فإن كل عبارة في الكتاب المقدّس لا تعبر عن قدسية الإله وصدق الإيمان، أو تخالف المنطق والعقل السليم، أو لا تنسجم مع استقامة الرأي ومكارم الأخلاق، أو لا تدعو إلى المحبة وإلى الامتناع عن ارتكاب الدناءات والمظالم، أو لا تأمر بفعل الخير وما هو نافع، أو حتى لا تعود بفائدة ما على العقيدة المسيحية، كل هذه العبارات أو غيرها مما يخالف هذه العقيدة ولا يستجيب لمتطلباتها أو لا ينسجم مع تعاليمها، هي عبارات مجازية ينبغي تأويلها.

وهنا ينبغي ألّا تفوتنا الإشارة إلى أن جميع هذه المؤشرات التفصيلية، وغيرها مما يرتبط بالمبدأ العام الذي يحكم تأويل الكتاب المقدس ويوجهه، ليست بغريبة على العلماء المسلمين الذين انشغلوا بتفسير القرآن الكريم وتأويل ما يجب تأويله فيه. فمن أبرز المؤشرات التي ينبغي أن يحسب حسابها في تأويل هذا الكتاب حسب هؤلاء العلماء: ضرورة موافقة التأويل للهدف الذي أنزل من أجله القرآن إجمالا، والأخذ بعين الاعتبار مجموعة القيم والمبادئ التي جاء بها، والانسجام مع رسالته الأساسية التي هي أنه "كتاب هداية وتشريع، ودستور جامع للحياة الإنسانية المثلى".

ومما يجدر ذكره هنا هو أن هذه المؤشرات التي تشكّل نقطة التقاء بين مدرسة التأويل الآبائية والمدرسة الإسلامية التقليدية التي انشغلت بتفسير القرآن الكريم هي في الحالتين من طبيعة محض استبدالية، لأن المعاني الجديدة التي نؤوّل إليها التعابير الخاضعة للتأويل لا تتأتّى من خلال مواجهة هذه التعابير بتعابير أخرى موجودة في النص ذاته، وإنما من تذكر واسترجاع نص آخر هو نص العقيدة الذي ليس له وجود إلا في الذاكرة.

على أية حال، إن حقيقة كون المؤشر الذي يدفع إلى تأويل هذه العبارة أو تلك من عبارات الكتاب المقدس استبداليا لأنه أمر مقرر سلفا وليس له طبيعة لغوية، تشكل في عينيّ تودوروف واحدة من أبرز السمات التي تميز مدرسة التأويل الآبائي عن غيرها من مدارس التأويل الغربية الأخرى.

إلى جانب هذه الحالات العامة التي ينبغي معها اللجوء إلى التأويل لأنها تخضع للمبدأ الأساسي، ثمة حالات أخرى تتطلب التأويل هي أيضا أكثر من غيرها لأن لها طبيعة لغوية خاصة تتمثل في كونها مفردات محدودة المضمون، فقيرة المعنى.

وكأمثلة على هذه الحالات الخاصة، يتوقف الكاتب عند أسماء العلم، والأعداد، والأسماء التقنية. فهذه المفردات ولكونها محدودة المعنى أكثر عرضة من غيرها لأن يحوم الإيحاء الرمزي حولها وتكون بالنتيجة مادة للتأويل.

ثمة سؤال هام يطرح نفسه هاهنا: إذا كان المعنى المباشر لألفاظ وتراكيب الكتاب المقدس، ومعناها غير المباشر (معنى العقيدة المسيحية) معروفين بصورة مسبقة، فما هي إذن مهمة التأويل؟ عن هذا السؤال يجيب تودوروف بأن وظيفة التأويل في مثل هذه الحالة تتمثل في محاولة إقامة تعادل بين هذين المعنيين، وإقامة هكذا تعادل تعني حتما وبالضرورة الاستعانة بواحدة من آليتين ذكرهما في الباب الأول من الكتاب هما آلية عمل " الرمزية المعجمية" التي تقضي بإلغاء الخبر الأول والاحتفاظ فقط بالخبر الثاني، وآلية عمل " الرمزية الجملية" التي تسمح بالاحتفاظ بالخبرين كليهما، هذا مع أخذ العلم بأن التأويل الآبائي يفضل أشكالا معينة من الرمزية الجملية.

ثم إن محاولة إقامة التعادل بين هذين المعنيين تتطلب أيضا إيجاد حجج وبراهين تسوغ هذا التعادل وتثبت أن المعنيين ليسا في الواقع سوى معنى

واحد. ومن هنا تأتي أهمية العودة إلى الأجزاء الأخرى لنص الكتاب المقدس. ففي هذه الأجزاء تمتلك الكلمة بالتأكيد المعنى الجديد الذي أسند إليها وهي في الجزء الخاضع للتأويل: في سبيل معرفة المعنى غير المباشر لكلمة أو جملة ما في الكتاب المقدس، يكفي التعرف على معناها وهي في أجزاء أخرى منه، لأن المعنى في هذا الكتاب هو في نهاية المطاف واحد ووحيد. ووحدانية المعنى هذه تشكل بحسب المؤلف سمة أخرى من السمات التي تميز التأويل الآبائي.

هنا أيضا نقع على أحد القوانين الأساسية التي حكمت التأويل الإسلامي للقرآن. فالقاعدة التي تقول " إن القرآن يفسر بعضه بعضا" معروفة عند المفسرين المسلمين، لأن " الخطاب القرآني متعالق الأجزاء مترابطها يدور حول محاور محددة " (مفتاح، ص١٣٥). إنها الجملة التي يرددها المفسرون "كلما وجدوا أنفسهم أمام آية قرآنية تزداد دلالتها وضوحا بمقارنتها مع آية أخرى... لأن دلالة القرآن تمتاز بالدقة والإحاطة والشمول، فقلما نجد فيه عاما أو مطلقا أو مجملا ينبغي أن يخصص أو يقيد أو يفصل إلا تم له في موضع آخر ما ينبغي له من تخصيص أو تقييد أو تفصيل" (الصالح، ص٢٩٩).

الآن وبعد هذه الملاحظة التي نعتقد أنها جديرة بالتسجيل لأنها واحدة من أبرز نقاط الالتقاء (ونقاط الالتقاء هذه هي من الكثرة بحيث تستحق بحثا خاصا بها) بين التأويل الآبائي للكتاب المقدس وتأويل العلماء المسلمين للقرآن الكريم، لنعد إلى الحديث عن المبدأ الأساسي الذي يحكم التأويل الآبائي وما ترتب عليه من دلالات وأفكار تتصل بهذا التأويل، ولنختمه بالقول: إن من أبرز النتائج التي ترتبت على هذا المبدأ أن مؤول الكتاب المقدس بات لا يشك أبدا في طبيعة المعنى غير المباشر لأن نقطة الوصول معروفة عنده مسبقا. وعلى هذا فإن ما ينبغي أن يبحث عنه هذا

المؤول هو الطريق الأفضل المؤدي إلى هذه النقطة: ليس ماذا، وإنما كيف؟ ثمة إذن انقلاب في الأدوار: بدلا من أن يؤدي التأويل إلى معرفة المعنى الجديد، فإن المعرفة المسبقة لهذا المعنى هي التي تقود التأويل وتوجهه.

في نهاية الحديث عن التأويل الآبائي وما يتصل به من مسائل، يتوقف تودوروف قليلا عند بعض خصائص مايسميه ب " الرمز المسيحي" ووظائفه في الكتاب المقدس، فيشير أولا إلى أن وجود هذا الرمز في الكتاب المقدس أدى إلى ظهور عقيدة المعاني الأربعة التي يؤمن مؤولو هذا الكتاب بوجودها فيه، والتي هي: المعنى الحرفي، والمعنى الروحي، والمعنى الأخلاقي، والمعنى الباطني. ثم يضيف أن المعاني الثلاثة الأخيرة هي نتاج لما سماه سابقا ب" الرمزية الجملية" (أو الرمزية السياقية) التي تقضي بضرورة الاحتفاظ بالمعنى الحرفي إلى جانب المعنى غير المباشر، وذلك خلافا لما يسميه ب"الرمز الوثني" الذي يقضي بإلغاء المعنى الحرفي والتخلص منه. وتلك سمة أخرى من السمات المميزة للمجاز المسيحي.

أما وظيفة هذا الرمز في الكتاب المقدس، فيمكن تلخيصها استنادا إلى ما ذكره المؤلف من أقوال مؤولي هذا الكتاب بالنقاط الآتية:

١ – محاكاة الحقيقة الإلهية وخدمة هيبتها، من حيث أن هذه الحقيقة تبقى متوارية عن حواسنا التي لا تستطيع إدراكها بصورة مباشرة.

٢ – إخفاء معاني الكتاب المقدس عن عقول الكفرة والملحدين، وحمايتها من إمكانية تأثيرهم فيها.

٣– التعبير عن الأشياء التي تعجز مفردات اللغة عن التعبير عنها صراحة، كالأشياء الفائقة الوصف، أو العظيمة الشأن، الخ.

٤ – صقل عقول القراء وتدريبها وتحريضها على البحث والتقصي في الكلام الرباني.

٥- كسر السأم، وتبديد الضجر الذي يحدثه التعبير الحرفي في النفوس، ومن ثم إشاعة المتعة في نفوس القراء، لأن الصعوبة وأيا كانت متاعبها هي في نهاية المطاف مصدر لذة وسرور.

٣-٢- المدرسة التأويلية الثانية التي يقف عندها تودوروف هي مدرسة فقه اللغة التي يمكن تسميتها أيضا بمدرسة" التأويل اللغوي"، لأن الكاتب يوضح بأن مايجب فهمه من مصطلح " فقه اللغة" هو أنه مكافئ لمصطلح" التأويل اللغوي". وهذه المدرسة التي وضع مبادئها الأساسية سبينوزا قريبة من المدرسة الأولى وبعيدة عنها في الوقت نفسه.

هي قريبة لأن المدرستين تلتقيان في نقطتين جوهريتين. الأولى أن كلتيهما تهتمان، ولكن كل بطريقتها الخاصة، بتأويل الكتاب المقدس. أما الثانية فهي أن كلا منهما يضع في الحسبان ضرورة أن يبقى النص الخاضع للتأويل متماسكا في كل جزء من أجزائه، وألا تقع هذه الأجزاء في تعارض فيما بينها: على جميع هذه الأجزاء أن تقول الشيء نفسه.

والحقيقة أن شرط انسجام النص هذا يشكل واحدا من المبادئ الأساسية التي تحكم ليس فقط هذين النمطين من التأويل، وإنما أيضا جميع الاتجاهات النقدية التي تهتم بتحليل النص تحليلا دلاليا، وجميع مدارس التأويل أيضا. فالنظر إلى النص على أساس أنه " بنية عضوية متعاضدة" يعني أن " كل تأويل يعطى لجزئية نصية ما يجب أن يثبته جزء آخر من النص نفسه، وإلا فإن هذا التأويل لا قيمة له. و بهذا المعنى، فإن الانسجام الداخلي للنص هو الرقيب على مسيرات القارئ. وبغير ذلك لايمكن التحكم في مصيرها" (إيكو،ص٧٩).

وهي بعيدة عنها لأسباب كثيرة منها أن:

- للتحليل في التأويل اللغوي طبيعة علمية لأنه يعتمد على العقل، أما في التأويل الآبائي فهو "عفوي بسيط" لأنه يقوم على الإيمان.

- المنهج الذي يحكم التأويل اللغوي هو منهج موضوعي لأن النص هو الذي يوجهه، أما في التأويل الآبائي فهو أيديولوجي لأن العقيدة المسيحية هي التي توجهه.

- نتيجة التأويل (أو المعنى الجديد) في التأويل اللغوي تأتي من خلال البحث والتقصي والاستنتاج، أما في التأويل الآبائي فهي معروفة مسبقا.

- المؤشر المحرض على التأويل في التأويل اللغوي هو من طبيعة سياقية (استبعاد سياقي)، أما في التأويل الآبائي فهو من طبيعة عقدية (استبعاد عقدي).

- التأويل اللغوي يبحث عن المعنى، أما التأويل الآبائي فيبحث عن الحقيقة.

والاقتراب أكثر مما ذكره المؤلف بخصوص التأويل اللغوي يسمح بتأكيد أن هذا النمط من التأويل يهدف أولا وأخيرا إلى تحديد المعنى الحقيقي والموضوعي للنص، وليس إلى البحث عن صحة الأشياء والأمور التي يعبر عنها، أو فيما إذا كان المعنى مطابقا للحقيقة والواقع أم لا. وهو من أجل الوصول إلى هذا الهدف سيستند إلى ثلاث ركائز جوهرية تأخذ بحسب أهميتها الترتيب الآتي:

١ - الركيزة اللغوية التي مفادها أنه لفهم نص ما، علينا التعرف على خصائص اللغة التي كتب بها هذا النص، وتحديدا على خصائص لغة العصر الذي قيل فيه النص.

٢ - الركيزة البنائية التي تقضي بضرورة تماسك النص وانسجام أجزائه بعضها مع بعض، وإذا ما بدا جزء منه و كأنه يخرق هذا الانسجام والتآلف بالتناقض أوالتعارض، فما على المتلقي إلا أن يخضعه للتأويل استنادا إلى قواعد منطقية تبدد ذلك التعارض أو التناقض.

٣- الركيزة التاريخية التي تعني ضرورة التعرف على السياق التاريخي للنص، لأن هناك، على سبيل المثال، علاقة مؤكدة بين الكاتب والكتاب: التعرف على أحدهما يسهل التعرف على الآخر، و كلما ازدادت معرفتنا بحياة المؤلف، ازدادت قدرتنا على فهم كلامه وكتاباته. وهكذا فإن البحث عن الظروف التاريخية، سواء المتعلق منها بالكاتب أو بالمتلقي أو بالكتاب، يعد ركيزة جوهرية لفهم النص وتأويله.

ومن الشيق أن نعثر هنا أيضا على ما يشكل نقاط التقاء وتواصل بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية. فمتطلب اللغة، ومتطلب الانسجام وكذلك المتطلب التاريخي، كل هذه المتطلبات التي وضعها سبينوزا كركائز أساسية لتأويل الكتاب المقدس، عدها المؤولون المسلمون هم أيضا عناصر جوهرية في تأويلهم للقرآن الكريم.

فالإلمام إلماما مميزا بالعربية وما تنطوي عليه علومها من خصائص دلالية ونحوية وصرفية وصوتية وتركيبية، والمعرفة التاريخية بأحوال الناس في الجزيرة العربية وأخبارهم وعاداتهم، وكذلك معرفة قواعد الترجيح وأسباب النزول وما أحاط به من ظروف وملابسات، وأخيرا " معرفة القراءات والناسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه" (مفتاح، ص١٣٥)، كل هذا يعد من المبادئ التي لا غنى عنها في تأويل القرآن وفهمه.

مع مرور الزمن وتطور الحياة الثقافية والفكرية، كان من الطبيعي أن تتغير النظرة إلى المبادئ الأساسية الثلاثة التي وضعها سبينوزا للتأويل اللغوي، وأن يعاد النظر في أهمية المعرفة التاريخية التي أدرجها سبينوزا في المرتبة الثالثة. وكان من نتائج هذا التحول وتراكمه وتنوع أشكاله أن بدأت تظهر مناهج تأويل تقترب أحيانا من التأويل الذي صمم مبادئه سبينوزا، وتبتعد عنه أحيانا أخرى.

فبالنسبة إلى وولف، ثمة ثلاثة أنماط من التأويل هي "التأويل النحوي"، و"التأويل التاريخي"، و"التأويل الفلسفي".

فالتأويل النحوي يهتم بمعنى الجمل بوصفها جملا فقط، أي بغض النظر عن سياقاتها المختلفة. والتأويل التاريخي يهتم هو أيضا بمعنى الجمل، ولكنه هذه المرة يهتم به من خلال النظر إلى الجمل وهي في سياقاتها، أي بوصفها ملفوظات.

أما التأويل الفلسفي فهو يشبه التأويل الآبائي من حيث أنه يعالج المعنى ويطوره نحويا وتاريخيا أولا، ومن ثم يتساءل فيها إذا كان هذا المعنى يتفق مع الحقيقة أم لا: إذا كان كل من التأويل النحوي والتأويل التاريخي يبحث عن معنى النص، فإن التأويل الفلسفي يحكم على صحته ومدى واقعيته.

ومع مجيء باخ، يختفي التأويل الفلسفي، ويضاف إلى التأويل النحوي، الذي هو الفهم انطلاقا من معنى الألفاظ في حد ذاتها، والتأويل التاريخي، الذي هو الفهم انطلاقا من معنى الألفاظ وهي متصلة بالظروف الفعلية التي أحاطت بإنتاج النص، تأويلان آخران هما التأويل الذاتي والتأويل النوعي.

فالتأويل الذاتي هو الفهم انطلاقا من الفاعل (المؤلف) في حد ذاته، أما التأويل النوعي فهو الفهم انطلاقا من الفاعل وهو يتأثر بالظروف التي تكمن في الغاية والاتجاه.

ثم جاء شليرماخر لا ليقدم استراتيجيته الخاصة بالتأويل، وإنما ليسهم في تشكيل نظرية عامة في هذا المجال. فهو مثلا ينتقد التمييز بين ما سمي بالتأويل النحوي والتأويل التاريخي، لأن القضية بالنسبة إليه ليست قضية معان مختلفة للنص الواحد، وإنما قضية عوامل مختلفة تسهم في التأويل. ولهذا فإن الاعتقاد بوجود معان مختلفة للنص الواحد هو اعتقاد غير مستحب ومتوارث من مدرسة التأويل الآبائي: أيا كانت الوسائل

المستخدمة في تشكيل المعنى، فإن هذا الأخير يبقى واحدا، وليس مقبولا في نظرية التأويل التحدث عن إمكانية العثور في النص الواحد على معان تختلف فيما بينها باختلاف أدوات التحليل المستخدمة.

مع ذلك، ورغم هذه الملاحظات، يميز شليرماخر بين نوعين من التأويل هما التأويل النحوي والتأويل التقني.

فالتأويل النحوي بالنسبة إليه هو ذلك الذي يستند إلى السياق الاستبدالي. وهذا معناه أن شرح الملفوظ يتم بحسب هذا التأويل من خلال الاستعانة بالذاكرة الجماعية والمعرفة العامة للغة.

أما التأويل التقني فهو الذي يعتمد على السياق التركيبي، أي أن تحديد معنى الملفوظ يتم في هذا التأويل من خلال الرجوع إلى السياق المباشر، وتحديدا إلى الخطاب الذي يكون الملفوظ جزءا منه.

بكلمات أخرى، التأويل النحوي فهم للكلام بوصفه جزءا من اللغة، أما التأويل التقني فهو فهم للكلام بوصفه نتاجا لمتكلم محدد.

في نهاية الكتاب، يثير تودوروف قضية في غاية الأهمية هي العلاقة بين التأويل والأيديولوجيا التي كانت وما تزال مثار جدل بين المهتمين، وذلك من خلال التساؤل فيما إذا كانت دعوة سبينوزا إلى تبني تأويل متحرر من كل أيديولوجيا قد تحققت فعلا في مؤلفاته هو نفسه.

وفي معرض إجابته، يلفت الكاتب، بداية، الأنظار إلى أن التأويل الآبائي ليس المثال الوحيد للتأويل الغائي، بل يمكن أن نعثر له على أمثلة أخرى كثيرة. ومن هذه الأمثلة يذكر المؤلف التأويل الذي يمارسه كل من النقد الماركسي والنقد الفرويدي (أو النفسي). ففي هذا النقد كما في ذاك نقطة الوصول معروفة مسبقا: كل تحليل يتم في ضوء فرضيات هذين الاتجاهين

الفكريين، ستؤدي نتيجته حتما وبالضرورة إلى تثبيت هـذه الفرضـيات وإلى إلقاء المزيد من الضوء عليها.

والتأويل الإجرائي، هو أيضا يمكن أن نعثر لـه عـلى أمثلـة أخـرى غـير التأويل اللغوي الذي وضع أسسه سبينوزا. وليس التحليل البنيـوي سـوى أحد هذه الأمثلة. ففي هذا التحليل الـذي طبقـه كـل مـن ليفـي شـتراوس وجاكوبسون وغيرهما، لم تعد النتيجة هي المعروفة مسبقا، وإنما الإجـراءات والمبادئ التي ينبغي أن يتم التحليل في ضوئها.

بعد هذه الإشارة إلى تعدد أنماط النقـد أو التحليـل التـي تمثـل كـلاً مـن الاستراتيجيتين التأويليتين السائدتين على المستوى العالمي (التأويـل الغـائي والتأويل الإجرائي)، ينتهي تودوروف إلى ما انتهى إليه الكثيرون ممن سبقوه في الاهتمام بالتأويل الذي صاغ مبادئه سبينوزا، فيقول ما مفـاده أن التأويـل الذي جاء به هذا الأخير هو في نهاية المطاف تأويل غائي، مثله في ذلـك مثـل النقد الماركسي، والتحليل الفرويدي، والتأويـل الآبـائي: إذا كـان القـديس أوغستان، وغيره من مؤسسي التأويل الآبائي قد فسروا الكتـاب المقـدس في ضوء العقيدة المسيحية، فإن سبينوزا قد قـرأه في ضـوء فلـسفته الخاصـة بـه وبطريقة تتنبأ بنتائج هذه الفلسفة.

إذن، وبحـسب تـودوروف، لـيس هنـاك تأويـل متحـرر مـن الفرضـيات الأيديولوجية المسبقة، والاختلاف بين تأويل وآخر إنما هو اختلاف في الخلفيات الثقافية والمتطلبات المنهجية، كما في طبيعة العمليات الإجرائية.

وهذا هو بالضبط ما ذهب إليه أيضا الناقد العربي المعاصر محمد مفتـاح، إذ قال: "مهما اختلفت التيارات التأويلية القديمة والحديثة، فإنه ينبغي أن لا يغرب عن بال القارئ (...) أن لكل تيار تأويلي مشروعه الفكري والسياسي

الخاص به، فإذا ما انحاز إلى تيار معين فإنه" يكون بذلك قد انحاز إلى مشروع هذا التيار (مرجع سابق، ص ١٤٤).

التأويل، إن صح القول، سجل لأيديولوجية محددة يؤمن بها من يقوم به، إنه نحو لتوليد المعاني واستثمارها في الترويج للأفكار والرؤى التي تنطوي عليها هذه الأيديولوجيا. وهو، من جهة أخرى، نشاط إنساني مسير أو مقيد بنوع معين من أنواع الثقافة. وهذا النوع هو الذي يثري الدلالة في كل مرة، ويمدها بالمزيد من المعاني والإيحاءات والقيم. وهو (أي التأويل) بهذا يخلق حوارا بين الذوات البشرية، ويثري التجربة الإنسانية.

إسماعيل الكفري

مدخل
الرمزية اللغوية[1]

«إنّه لأمر منهك للذهن أنْ يخضع لنظامٍ ما، لكن الأشدّ فتكًا هو ألا يخضع لأي نظامٍ. ولهذا عليه أنْ يجمع بين الحالتين».

فريديريك شليجل

١- اللغة والخطاب:

تبدو عمليّة التفريق بين اللغة والخطاب سهلة للغاية في عينيّ كلٍّ من يتفكّر في طبيعة اللغة. فاللغة، التي تتمثّل بالمفردات وقواعد النحو كعناصر أوّليّة وبالجُمل كنتاج أخير، حقيقة مجرَّدة. أمّا الخطاب، الذي هو التجسيد المادّي للغّة، فيتحقّق بالضرورة ضمن سياق معيّن تدخل في تشكيله ليس فقط العناصر اللغويّة، وإنّما أيضًا الظروف التي رافقت إنتاج هذه العناصر: المتحاورون، والزمان، والمكان، ومن ثمّ العلاقات الكائنة بين هذه العناصر

1 – أريد الاعتراف هنا بفضل اثنين من أصدقائي هما: دان سبيربير «Dan Sperber» الذي دفعتني ملاحظاته إلى تغيير الكثير من آرائي الأولية، وماري – كلود بورشيه «Marie-Claude Porcher» التي سمحت لي بالاستئناس، ولو قليلًا، بالشعرية السنسكريتية.

غير اللغويّة. ففي حالة الخطاب، لم تعد القضيّة قضيّة جُمَلٍ فقط، كما هو الأمر في حالة اللغة، وإنّما قضيّة جُمَلٍ ملفوظة، أو بصورة أكثر اختصارًا، قضيّة ملفوظات.

والتقدّم خطوة أُخْرى صغيرة في هذا الطريق سيسمح لنا بافتراض أنَّ الدلالة -بالمفهوم الواسع لهذا المصطلح- لا تنبثق في اللغة والخطاب، في الجمل والملفوظات، بطريقة واحدة، وإنَّما تأخذ هنا وهناك أشكالًا تختلف فيما بينها إلى درجة تؤهلها لامتلاك أسماء متمايزة. وهكذا فقد كان بوزيه «Beauzée» يفرِّق بين مصطلح «الدلالة» الذي جعله خاصًّا باللغة، ومصطلح «المعنى» الذي كرّسه للخطاب. ولاحقًا، ميّز بينفينيست «Benveniste» هو أيضًا، بين هذين المصطلحين. أمّا الأساس الذي استند إليه هذا التمييز فهو أنّ دلالة الجملة تتعرَّض عند تحويلها إلى معنى للملفوظ إلى عمليّة ضبط مزدوجة: يتلاشى بعض غموضها، من جهة، وتتحدَّد إِحالاتها في السياق، من جهة أُخْرى. وهكذا، فإن جملة « Jean sera ici dans deux heures»[1]، على سبيل المثال، تحملُ في اللغةِ دلالة يفهمها بالتأكيد كلّ من يتحدّث الفرنسيّة.

وهذه الدلالة يمكن ترجمتها إلى لغات أُخرى دون الحاجة إلى إضافة معلومات جديدة. ولكن بمجرّد تحويل هذه الجملة إلى ملفوظ، فإنّها تبدأ بالإحالة إلى إنسان وزمان ومكان قد لا يكونون هم المعنيّون عند النطق مرّة أخرى بالجملة ذاتها. وبالطريقة ذاتها، تأخذ الكلمات والجُمل في الخطاب معنى أكثر تحديدًا من ذلك الذي يكون لها وهي في اللغة. وعلى هذا الأساس، تمكَّنتُ من استعمال مصطلح «معنى» بالمعنى الذي أراده بوزيه أو بينفينيست.

---

1 - جان سيكون هنا بعد ساعتين.

وثمَّة أقوال مأثورة ومشهورة يُمْكن أن تساعد على تذكّر أقدمية التفريق بين «الدلالة» و«المعنى» وتحدده بصورة أدق في الوقت نفسه. فقد كتب ألكسندر بوب «Alexander Pope» ذات يوم: «أرضى بالقول: ربّما يستطيع مؤلّف المعجم معرفة معنى الكلمة وهي معزولة، ولكنني لا أقر بهذه المعرفة حين يتعلق الأمر بمعنى كلمتين مترابطتين». وقبله بكثير، كان سيسيرون «Cicéron» قد قال: «للكلمات قيمة أولى وهي معزولة، وقيمة أخرى عندما يرتبط بعضها ببعض. فعندما تكون معزولة، يجب أن نحسن اختيارها، أمّا عندما تكون مرتبطة بغيرها، فيجب أن نحسن موضعتها، أن نضعها في المكان الملائم لها». ومونتين «Montaigne» بدوره، كان قد قال: «إنَّني أمتلك معجمـًا خاصّـًا بي للغاية».

هذه الشواهد الثلاثة تدورُ في فلك تفريق واحد يشبه للوهلة الأولى التفريق الذي يهمّنا هنا: النظر إلى الألفاظ وهي في حالة انعزال، من جهة، وحالة اجتماع، من جهة أخرى. وهذا ما يؤكّده النصّان الأوّل والثاني، وينطوي عليه النص الثالث: ثمّة بالتأكيد معجم مشترك، لكنّ الكلمات التي يضمّها هذا المعجم تأخذ معاني خاصّة في الخطاب الفردي. وإلى هذا، يضيف سيسيرون ملاحظة تتّصل بالعمليّة النفسيّة للإنتاج: على مستوى المفردات، انتقاء الألفاظ هو العمل الأهم، أمّا في الجمل فطريقة تنسيق هذه الألفاظ هي الأهم. أمّا كلام مونتين فهو غريب حقّـًا: إذا كان معجمه ذاتيّـًا بأكمله، كما يدّعي، أي مغايرًا تمامـًا لمعجم الآخرين من مستخدمي اللغة، فكيف استطاع هو نفسه أن يوصل إلينا هذه المعلومة؟ ولكن من الواضح أنَّ طريقته في التعبير عن الفكرة هي فقط الغريبة في حالة غياب مصطلحين يحدّدان الدلالة، أحدهما يستعمل في حالة اللغة والآخر في حالة الخطاب.

ولكن خلف هذه الفوارق الدقيقة التي تميِّز بين مواقف هؤلاء المؤلّفين الثلاثة يرتسم وبوضوح شديد اتّفاقهم: يلاحظ جيّدًا أنّ التفريق الذي يرمون إليه في كلامهم يقترب من التفريق بين اللغة والخطاب، ولكن دون أن يغطّيه تمامًا، وأنَّ عدم التطابق هذا هو نتاج مفهوم كلاسيكي معيّن للغة. فالحدّ المهم عند جميع هؤلاء المؤلّفين هو ذلك الذي يفصل بين الكلمات والجمل، وليس بين اللغة والخطاب. أو، بكلمات قد تكون أفضل، بالنسبة إلى هؤلاء تختصر اللغة إلى كلمات (حتى عند سوسور«Saussure»، لا وجود للجمل في اللغة)، أمّا بالنسبة لي، فإن الكلمات والجمل تتعارض جملة مع الملفوظات وتفترق عنها.

٢- المعنى المباشر والمعنى غير المباشر

ما قيل حتى الآن يدور جميعه وإلى حدّ ما في إطار ما هو بديهي، لكنّ التذكير به كان أمرًا ضروريًا قبل تناول موضوعنا الأساسي الذي مفاده: أن من الممكن استعمال وتفسير كلّ ملفوظ من الملفوظات بطريقة مغايرة كلّ مرّة. فبدلًا من توخّي القول: «جان سيكون هنا بعد ساعتين» (أيًا كان جان والـ«هنا»)، أستطيع إرسال هذا الملفوظ ذاته لإيصال معلومة أخرى مختلفة تمامًا عن المعلومة المباشرة، من مثل معلومة: «علينا ترك هذا المكان قبل ذلك الوقت». ومن الطبيعي ألا يكون هذا التفسير ممكنًا إلا في ظروف خاصة وسياق مادّي مُحدّد. إنّنا ما نزال إذن ضمن دائرة الخطاب والملفوظات، ولكن بينما يستحق «المعنى» الخاص بالخطاب، الذي ناقشناه سابقًا، أن نصفه بـ«المباشر»، فإنّ المعنى المفسّر الأخير هو معنى استدلالي غير مباشر ينضاف إلى المعنى الأوّل، المباشر. كذلك، سأعطي إلى حقل المعاني غير المباشرة اسم «الرمزية اللغويّة»، وإلى دراستها اسم «علم رموز اللغة»، وكلّ ذلك بشرط ألا تدفعنا أداة النفي في تعبير«غير مباشر» إلى الظنّ

بأنّ المعنى غير المباشر هو معنى هامشي، عَرَضي وملحق بالمعنى المباشر. فإنتاج المعنى بطريقة غير مباشرة أمرٌ ماثل في كلّ أنواع الخطاب، ومن المرجّح أنه يسيطر سيطرة تامّة على أنواع من الكلام أهميَّتها ليست بقليلة، كالأحاديث اليوميّة العاديّة، والأدب.

وإذا ما أردنا العثور في العصور السابقة على أفكار عامّة ودقيقة في الوقت نفسه تخصّ المشكلات التي يثيرها الاستعمال غير المباشر للغة، فعلينا الخروج من دائرة الثقافة الغربيّة والالتفات نحو التقاليد الهنديّة التي وددتُ بمساعدتها أن أسطّر الصفحات اللاحقة.

في القرن الثاني عشر، لخّص الناقد الشعري السنسكريتي ماماتا (Mammaṭa،الذي يعدُّ أعظم منظّرٍ للرمزية النصيّة دون شك) الأفكار التي كانت سائدة في عصره والمثارة في كتاب جوهري له[1] بطريقةٍ سمحت له بتمييز سبعة اختلافات بين التعبير المباشر والإيحاء غير المباشر:

١ - اختلاف في طبيعة الخبر: المعبـَّر عنه، مثلًا، ينهي أو ينفي، في حين أنّ الموحى به يأمر أو يؤكّد.

٢ - اختلاف في الزمن: الموحى به يُفهم بعد المعبَّر عنه.

٣ - اختلاف في الأساس اللغوي: المعبَّر عنه ينبثق من الألفاظ، أمّا الموحى به فيمكن أن يولد من صوت، أو جملة، أو حتى من مؤلِّف بأكمله.

٤ - اختلاف في وسائط الفهم: المعبَّر عنه يُفهم بفضل القواعد النحويَّة، أمّا الموحى به فيتطلّب فهمه، إضافة للقواعد النحويّة، سياقًا خاصًّا: ظروفًا مكانيّة - زمانيّة، متحاورين، الخ.

---

1 - عنوان الكتاب هو: «Anandavardhana»

٥- اختلاف في التأثير: المعبر عنه ينقل إدراكًا معرفيًا خالصًا، أمّا الموحى به فيولد إضافة إلى ذلك فتنة وسحرًا.

٦- اختلاف في العدد: المعبَّر عنه ذو وجه واحد، أمّا الموحى به فيمكن أن يكون ذا وجوه عديدة.

٧- اختلاف في الشخص المُخاطَب: المعنى المعبَّر عنه يمكن بالتأكيد أن يوجَّه إلى شخصية ما، والمعنى الموحى به إلى شخصيّة أخرى مختلفة.

بالنسبة إلينا، إنّ هذه الاختلافات لا تقع جميعها في مستوى واحد، ولا تتصل بقضيّة واحدة. فأحدها (الاختلاف الرابع) لا يتعلّق بالتعارض: استدعاء مباشر/ استدعاء غير مباشر، وإنّما بالتعارض: لغة/ خطاب. فكلّ خطاب سواء أكان إيحائيًا أم لا، ينطوي بالضرورة على إحالة إلى سياق التعبير.

وثمّة اختلافان هما مجرّد تخصيصين (أو توضيحين) بسيطين للاختلاف الأساسي: تعبير/ إيحاء. فالمخاطب يمكن ألا يكون واحدًا في الحالتين (الاختلاف السابع)، وكذلك الخبر (الاختلاف الأوّل). وثمة أيضًا اختلاف آخر يتّصل هذه المرة بالتأثير الذي يحدثه الملفوظ، وليس ببنيته (الاختلاف الخامس). أمّا الاختلافات الثلاثة الباقية (٢،٣،٦) فتصف جيّدًا خصائص العمليّة الرمزيّة: اختلاف في الأحجام اللغويّة، واختلاف في عدد المعاني، وأخيرًا، اختلاف في تسلسل الظهور: المعنى غير المباشر ينضاف تعريفًا إلى المعنى المباشر، إنّه يفترض وجود أقدميّة، وزمانيّة بالنتيجة. والعكس بالعكس، فإن التأكيد على تَلويّة (أو تأخّر ظهور) المعنى الرمزي يعني تعريفه على أنّه هو المعنى غير المباشر. والصفحات اللاحقة ستكرَّس لدراسة مختلف جوانب عملية الترميز ومراحلها.

٣- سببان لرفض الرمزية

قبل الدخول في تفاصيل الوصف المادّي والملموس، من المناسب أن نتوقّف عند العديد من المسائل العامّة، وأن نتساءل بداية عن الأسباب التي جعلتنا نحكم بعدم صحة رأي أولئك الذين ينكرون حتّى فكرة وجود التعارض: معنى مباشر/ معنى غير مباشر.

فقد انطلق رافضو هذا التعارض، الذين جاء رفضهم ضمنيًّا أحيانا، من وجهتي نظر مختلفتين تمامًا. الأولى هي على الإجمال وجهة نظر اللسانيين (مع بعض الاستثناءات بالطبع، وبعض الاتجاهات التي ظهرت في السنين الأخيرة منادية بالتغيير). والرفض الذي تعبِّر عنه وجهة نظر اللسانيين يقوم على عدم الاعتراف بوجود معنى غير مباشر. فالمؤلّفات المكرَّسة للنظرية اللغوية أو الدلاليّة تكتفي في أفضل الحالات بالإشارة إلى أنّها لا تهتم بالحالات الهامشية للاستعمال اللغوي، كالاستعارة، والتهكّم، والتلميح. وهذا موقف كان من الممكن الدفاع عنه لو أنه استند إلى التمييز بين اللغة والخطاب، وبالنتيجة، وعلى الأقل، إلى دعوة لإجراء تحليل للخطاب. ولكن الأمر ليس كذلك. أمّا تعليله فيرتكز على مبادئ مذهب تجريبي مُبَسَّط أوّلًا إلى درجة مضحكة، ومن ثمّ مقبول دون تحفّظ: لا يوجد (أو، في جميع الأحوال، لا يُحسَب حساب) إلاّ ما هو محسوس، أي إلاّ ما هو معروض مباشرة على الحواس، أو ما هو مكشوف من المعاني؛ وليس هذا هو حال المعنى غير المباشر.

أمّا النقد الآخر الموجّه للتعارض: معنى مباشر/ معنى غير مباشر فيقلب الأمور: قبل قليل، لم يكن موجودًا سوى المباشر، والآن لم يعد موجودًا سوى غير المباشر. والقائلون به ينطلقون، على الأرجح، من

الرفض الرومنسي لفرضيّة المراتب التي ستكون جزءًا جوهريًا من نظرية اللغة. فنيتشه «Nietzche» وتلاميذه المعاصرون يقولون إن المعنى المباشر لا وجود له، وإنّ المعاني كلّها هي معان استعاريّة، وإذا كان لا بدّ من وجود اختلافات بين المعاني فإن هذه الاختلافات هي اختلافات في الدرجة وليس في الطبيعة. فالكلمات لا تُدرِك أبدًا جوهر الأشياء، وإنّما فقط توحي بها بصورة غير مباشرة. ولكن، إذا كان كل شيء استعاريًّا، فلا شيء يكون كذلك.

ومع ذلك، فإنّ هذين الرفضين المنطلقين من وجهتي نظر متناقضتين إلى حد كبير يلتقيان في نتيجتهما التي تتمثّل برفض خصوصيّة الرمزية اللغويّة، ورفض وجودها، وبالتالي فإن مجال الدلالة يُختَصَر هنا وهناك في بعد واحد.

وإذا كنت أرفض بدوري هذين الرأيين المتعارضين، وأُصرّ على الاعتقاد بوجود الظواهر الرمزية، فإنّ ذلك لا يعود إلى أنّني أعدّ نفسي كمن يضع يده على حقيقة فلسفيّة تفوق تجريبيّة هؤلاء ويقينيّة أولئك، وإنّما إلى أنّ حدسي بخصوص التبادل اللغوي لا يسمح لي بدمج مرافعتين مختلفتين اختلافا يشبه الاختلاف القائم بين الحالة التي أقول فيها: «الطقس بارد هنا» لأدّل على أن الطقس بارد هنا، والحالة التي أنطقُ فيها هذه الجملة نفسها لأشير إلى ضرورة إغلاق النافذة. أو أيضا ذلك القائم بين الحالة التي تكون فيها جملة «أنت أسدي الرائع والشجاع» موجّهة من لَبُؤَة (تستطيع التحدث) إلى زوجها، والحالة التي ترد فيها هذه الجملة ذاتها على لسان امرأة تخاطب زوجها. فالقدرة على التقاط هذا الاختلاف تبدو لي سمة ملازمة للكائن البشري، والسعي إلى فهمه هو هدف كلّ نظريّة خاصّة بالرمزية اللغويّة.

٤- اللغوي وغير اللغوي

إنّني أضيف دومًا صفة «لغوية» إلى الاسم «رمزيّة» لأنني أعتقد، مع كثيرين غيري، بوجود رمزيّة غير لغويّة. وكي يكون كلامي أكثر دقّة أقول: ليس للظاهرة الرمزية طابع لغوي محض، إنّما فقط محمولة بواسطة اللغة. فالمعاني الثانوية أو غير المباشرة تُستثار بواسطة التداعي. وهذا أمر معروف منذ العصور القديمة، لأنّ الأساليب المجازيّة والتداعيات صنِّفت آنذاك بطريقة واحدة. وحقيقة الأمر أنّ التداعي عمليّة نفسيّة من المؤكد أنّها ليست محض لغويّة: من المؤكد أيضًا أنّ بالإمكان الجمع بين الأشياء أو بين الأعمال، وأنّ الظرف يمكن أنْ يكون رمزيًا، تمامًا كما الحركة أو الإيماءة. يُضاف إلى هذا أن ليس في اللغة معنى استعاري يشكّل بحد ذاته نمطًا متميّزًا يتعذر تحليله في آن واحد إلى المعنى اللغوي بشكل عام، وإلى عمليات تحوّل لغوية من مثل التداعي. فالمعاني المُستثارة بصورة غير مباشرة هي معان كالمعاني الأخرى، إنها لا تختلف عن غيرها إلاّ من جهة طريقة استحضارها التي هي بالضبط ضمّ الحاضر إلى الغائب (أو الموجود إلى غير الموجود). وقد لحظ ذلك شليرماخر حين قال: «تحتفظ الكلمات المأخوذة بمعنى مجازي بدلالتها الحرفيّة والدقيقة، ولا تمارس تأثيرها إلاّ من خلال تداعي الأفكار الذي يعتمد عليه الكاتب».

ومع ذلك، يمكن الأخذ بالتعليل الآتي: يكفي القبول بعدم خصوصيّة الدلالة -الأمر الذي يعني بالنتيجة القبول بأنّها ليست سوى عمليّة جمع بين دال ومدلول- كي يكون مسموحًا بعد ذلك، في حركة هجوم معاكس، بنقل كل ما نعرفه عن الدلالة إلى دائرة الرمزية، والنظر إلى كلّ ما هو رمزي

بنفس الطريقة التي يُنظر بها إلى ما هو لغوي، مع التسليم في الوقت نفسه بوجود رمزيّة غير لغويّة.

وفي اعتقادي أنّ هذا التعليل الذي ربما يكون ضمنيًّا هو القاعدة التي ارتكز عليها الانتشار الحديث للسيميائيّة. ولكن هكذا مماثلة تضلّلنا من جهتين، فالدلالة أولا، ليست جمعًا كالجموع الأخرى: الجمع ينطوي على إمكانية تصوّر كلّ من الكيانات المجموعة على حدة، وليس هذا هو الحال مع الدّال والمدلول، إذ لا وجود للدّال إلاّ لأنَّ له مدلولاً، والعكس صحيح: الدال والمدلول ليسا كيانين مستقليّن نستطيع جمعهما في الوقت الذي نشاء. إذن، إننا، وبسبب من رغبتنا في جعل الدلالة اللغوية عملية جمع، نخدع أنفسنا ونحرمها من متعة التعرّف على تلك الدلالة عن قرب.

وفي الوقت نفسه، تحجب المماثلة المشار إليها خصوصيّة العمليات الرمزيّة فارضة عليها التصنيف (أو مصطلحات معيّنة، في أهون الحالات) الذي هو خاص باللغة والدلالة: حتىّ لو تساهلنا مبدئيًا وسكبنا الماء الرمزي في نبيذ الدلالة لجعله مستساغًا، فإننا لن نسقط بعد ذلك السمات المُميِّزة للغة على مجال تُمَيِّز تمييزًا دقيقًا هو مجال الرمزيّة. فالتحدّث إذن عن اللغة والدلالة، دومًا وفي كل مناسبة، ليس أمرًا ممكنًا إلاّ في حالة إفراغ هذه المصطلحات من مضمونها الخاص (الذي هو الشيء الهام الوحيد هنا).

٥- العلامة والرمز

ويقودنا هذا إلى الحديث عن ثنائية إشكاليّة هي ثنائية العلامة والرمز. بداية يمكن التساؤل عن مدى دقّة الأوصاف التي سبق أن أُعطيت لطرفي هذه الثنائية.

النظرية الأكثر شيوعًا فـي هذا المـجال، منذ أفلاطون«Platon» وحتى سوسور، هي تلك التي تحصر الاختلاف بينهما في التعليل الحاضر هنا والغائب هناك: الدال يشبه أو لا يشبه المدلول. ولكن علينا تذكّر أنّ من غير الممكن التحدث عن تعليل ما (أي عن نوع من التداعي) في حالة الدلالة اللغوية، وأنّ المقارنة هنا تتم إذن بين أشياء لا يمكن المقارنة بينها. يُضاف إلى ذلك أن التعليل قد يكون حاضرًا إلى حدّ ما أو مهملًا إلى حدّ ما. ولكن هذا لا يمنع الرمز من أن يبقى رمزًا.

وثمّة نظريّة أُخرى، هي أيضًا قديمة الجذور ولكنها باتت شعبية منذ الرومنسيين خاصّة (طرفا الثنائية هنا هما في كثير من الأحيان «الرمز» و«المجاز»، حيث حلّت كلمة «مجاز» محل كلمة «علامة»).

وهذه النظرية ترى أنَّ الاختلاف يكمن في الطابع المتجدد للرمز والطابع الواضح وذي الاتجاه الواحد للعلامة (أو المجاز). هنا، يجعل من إحدى نتائج الطريقة وصفًا للطريقة نفسها: خلافًا للطابع الجامد للعلاقة دال/ مدلول، يستطيع التداعي بالفعل أن يتمدد ويتّسع إلى ما لا نهاية. لكن فهم هذه الظاهرة يتطلب أولًا الاعتراف بوجود تداع مُضاف (أو غير مُضاف) إلى الدلالة.

واضح إذن أنَّ فكرة العلامة المباشرة والرمز غير المباشر، التي هي فكرة قديمة جدًا لأنّها تنتسب إلى كليمنت الإسكندري « Clément d'Alexandrie» والقديس أوغستان«Saint Augustin»، تسمح بفهم هذه الظواهر فهمًا أفضل. ولكننا نستطيع مع ذلك أن نتساءل هنا فيما إذا كان تشكيل هذه الثنائية ينطوي هو نفسه على فائدة ما. فالمفهومان (أي العلامة والرمز) لا يتموضعان في مستوى واحد، ويبقيان في الحقيقة غير قابلين للمقارنة. ومن هنا لا مسوغ لوجود السيميائية، إذا كان عليها أن

تكون إطارًا مشتركًا لعلم الدلالة اللغوية والرمزية: إنّنا لا نأتي بجديد إن نحن جمعنا مثلًا بين الشمس والنباتات. فالسيميائية، إذن، لا تبدو لي مقبولة إلا حين تكون مرادفة للرمزية.

٦- اللغوي والرمزي

لنعد إلى الوراء ثم نتساءل: لماذا التشبث في دراسة الرمزية اللغوية بدلًا من الرمزية المحضة، وبالنتيجة في إعطاء أهمية غير مبررة إلى ما هو ليس سوى نمط تحويل من بين أنماط أخرى كثيرة؟ بالنسبة إليّ، للجواب جانبان؛ أولًا، لأنَّ ما لدينا من معارف عن الرمزية اللغوية هو من الكثرة بحيث لا يمكن مقارنته بذلك الذي نملكه عن الأشكال الرمزية الأخرى (وهي معارف، لنعترف بذلك، مبعثرة وتتوزعها حقول معرفية عديدة من مثل المنطق، والشعرية، والبلاغة، والتأويلية)، ثم لأنَّ الرمزية اللغوية هي الأسهل من حيث المعالجة (للكلمات المسطرة في صفحة ما أفضلية على حيوانات السيرك أو سلوكيات مجتمع ما) على الرغم من أنّها، في الغالب، الظاهرة الأكثر تعقيدًا بين الظواهر الرمزية الأخرى. الأسباب إذن هامة ومقدمة على المستوى الاستراتيجي، ولكنها مع ذلك يجب ألا تخفي إمكانيّة الربط بين الرمزية واللسانيات.

إنَّ الجمع الذي لا نعثر عليه في الدلالة ليس غائبًا مع ذلك عن اللسانيات. وهنا، ينبغي البحث عنه لا في العلاقات التي تربط بين الدال والمدلول، وإنّما في تلك التي تربط بين الكلمات أو بين الجمل: علاقات تنسيق وربط، وعلاقات إسناد وتحديد، وعلاقات تعميم واستدلال. أمّا فكرة وجود إطار مشترك لدراسة الظواهر الاستدلالية التي هي من هذا

النوع، والظواهر الرمزية كالمحسنات البيانية أو التلميح، حتى ولو أنّها لم تؤكد بوضوح في كثير من الأحيان، فهي ليست أقل حضورًا في الثقافة التقليدية. فقد صنف أرسطو المحسنات البيانية بالطريقة ذاتها التي صنفها بها القياسيون المنطقيون، والنظرية الكلاسيكية الخاصة بـ«الأفكار الرديفة» (منذ «منطق» بورت رويال«Port-Royal» وحتى كوندلاك«Condillac»، مرورًا بدومارسيه«Du Marsais») تسمح بدراسة العلاقة بين المسند إليه والمسند، من جهة، والمعنى الحرفي والمعنى المجازي، من جهة أخرى، في مستوى واحد. الاختلافات موجودة بالتأكيد، واكتشاف إطار مشترك يعني أيضًا تحديد أمكنتها بالمزيد من الدقة: إنّها تنتج كلها من حقيقة أنَّ اللفظين المجموعين موجودان كلاهما في الخطاب، في حين أنَّ واحدًا منهما فقط موجود في الإيحاء الرمزي، وها أنا، نتيجة لذلك، أبدي رأيًا ليس لدي كبير أمل في تبنيه على المستوى العالمي: إن المتلقي يفهم الخطابات، ولكنه يؤول الرموز.

٧- الرمزية والتأويل

أُريد في الواقع أنْ أُقَرِّر أمرًا مفاده أنّ هناك تضامنًا بين الرمز اللغوي والتأويل (وهذا ما يفعله ريكور أيضًا) اللذين هما بالنسبة إليَّ مجرد وجهين (الإنتاج والتلقي) لظاهرة واحدة. ومن هنا، فإنني لا أعتقد أنَّ الفصل بينهما في الدراسة يمكن أن يكون أمرًا مرغوبًا به أو حتى ممكنًا. فالنص أو الخطاب يصبح رمزيًا ابتداءً من اللحظة التي نكتشف له فيها، بفضل جهد تفسيري، معنى غير مباشر. وفي هذا الخصوص، كتب

شيلنج«Schelling»: «الحقيقة أن جمال الشعر الملحمي، والميثولوجيا كلها، يكمن في كون هذه الأخيرة تنطوي أيضًا على الدلالة المجازية بوصفها إمكانًا، إن بمقدورنا أيضًا أن نكني عن كل شيء». وكلمة «بمقدورنا» جوهرية هنا. ولكننا مع ذلك لا نكني عن كل شيء، إذ من الضروري مبدئيًّا أن يشير النص ذاته إلى طبيعته الرمزية، أي أن ينطوي على مجموعة من السمات المؤكدة التي يمكن تحديدها والإمساك بها، سمات يحملنا النص من خلالها على القيام بتلك القراءة الخاصة التي هي التأويل. إنّنا نبدأ بالإجابة، بالاستجابة التأويلية، ولكننا نكون بهذا قد عدنا إلى القضية التي أثارتها رمزيَّة النص نفسه.

لقد تمخَّض إِنتاج الخطابات وتلقيها في الماضي عن علمين مختلفين هما البلاغة والتأويلية، ولحسن الحظ أنَّ هذين الإطارين المعرفيين لم يبقيا دومًا في حالة انعزال مُؤسفة. ففعل «herméneuein» كان يدل في الأصل على الجهد المبذول لإنتاج الخطابات بقدر ما كان يدل، أو أكثر، على الجهد المبذول لفهمها. وانطلاقًا من علوم البلاغة السيسيرونية، نشر القديس أوغستان النظريّة التأويليّة المسيحية الكبرى الأولى. وبحركة مماثلة تمامًا، دشّن دومارسيه بعد ثلاثة عشر قرنًا العصر الذهبي الأخير للبلاغة، ناقلًا العلوم التأويلية التي كانت قد أعدت في غضون ذلك إلى دائرة البلاغة (وكأنَّ المعبر الذي يوصل بين المدنس والمقدس كان يرافق بالضرورة بمعبر يربط بين الإنتاج والتلقي). ويؤكد شليرماخر، مؤسس علم التأويل العام، بوضوح وحدة العلمين إذ يقول: «إنّ القرابة بين علم البلاغة وعلم التأويل تكمن في كون كل محاولة فهم هي انعكاس لمحاولة كلام». (ومعاصره آست كتب أيضًا: «إنّ فهم عمل أدبي ما، أو شرحه،

هو في الواقع إعادة إنتاج أو إعادة بناء لما هو مبني سابقًا»). يضاف إلى هذا كله، أنّ جميع أنماط الخطاب، أو أيّة إمكانية من بين جميع الإمكانيات المتاحة أمام الإنتاج النصي، لها ما يماثلها في الاستراتيجيات التأويليّة، أو طرائق القراءة، التي قننتها مدارس التفسير المختلفة. وقد لاحظ وولف«Wolf» أن «شرح الشاعر يخضع لقواعد تختلف عن تلك التي يخضع لها شرح الناثر». كما كان شليجل «Schlegel» يتساءل: «إن كان هناك أيضًا فقه لغة ملحمي، وآخر غنائي، وثالث درامي؟». وشليرماخر، هو نفسه، كان قد وضع، على أساس المواقف المتباينة المتخذة إزاء النصوص، تصنيفًا حقيقيًا للخطابات بادئًا بالغنائي، ومنتهيًا بالعلمي، ومارًا بالرسائلي والتعليمي والتاريخي.

٨- مستويان من التعميم

ينقسم هذا البحث إلى جزأين، أحدهما خاص برمزية اللغة، والآخر باستراتيجيات التأويل. وهذا التقسيم لم يأت نتيجة لكون الرمزية والتأويل اللذين نجدهما على العكس مترابطين دومًا، يشكلان دائرتين مختلفتين، وإنما جاء استجابة لمستويين من التحليل: مستوى النظرية العامة (النظرة الشمولية) التي تحاول دراسة جميع الاحتمالات، ومستوى الاستراتيجية الخاصة بالإنتاج أو التلقي (حتى ولو أنني أتمسك على نحو خاص بهذه الأخيرة) التي ترتكز على الاختيار، بمقتضى معايير محددة، من بين جميع الإمكانيات المتوفرة لنا دومًا.

مسألة الاستراتيجيات ستدرس تفصيلًا في الباب الثاني، ولهذا سأكتفي الآن بالوقوف عند مثالين (لن أعود إليهما ثانية) لأشير من خلالهما إلى ما يرتكز عليه اختلاف المستوى، وأبين لماذا ينبغي إدراج بعض التمييزات في

مستوى الاستراتيجية وليس في مستوى النظرية العامة. يقول ليو شتراوس«Leo-Strauss» في بداية إحدى دراساته:

إن فهم كلمات الآخر، سواء أكان هذا الآخر حيا أو ميتا، يعني أمرين مختلفين ندعوهما حاليا التأويل والشرح. فبالتأويل نقصد الكشف عن محاولة تأكيد ما قاله المتحدث والطريقة التي استخدمها في إفهام ما قاله، سواء أعبر عن ذلك الفهم بطريقة واضحة أم لا. وبالشرح نعني الكشف عن محاولة تأكيد مضمرات (مضامين) أقواله التي لم يتنبه إليها هو نفسه. وهذا معناه أن التحقق من أن ملفوظًا ما هو ملفوظ ساخر أو كاذب هو من اختصاص تأويل الملفوظ. أما التحقق من أن ملفوظًا ما يرتكز على خطأ ما، أو أنه تعبير غير واع عن رغبة، أو مصلحة، أو حكم مسبق، أو ظرف تاريخي ما، فمن اختصاص شرحه[1].

التمييز الهام عند شتراوس ليس هو ذلك الذي يكون بين المعنى الحرفي والمعنى غير الحرفي، لأنّ هذين المعنيين يدخلان كلاهما في نطاق ما سماه بالتأويل، إنّه ذلك الذي يكون بين نمطين من المعاني غير المباشرة: المعنى الذي يهدف إليه الكاتب ويريده، والمعنى الذي لا يعيه الكاتب نفسه (وهذه القراءة الأخيرة شبيهة جدًا بما سماه لويس ألتوسير««Louis Al thusser» فيما بعد «قراءة عرضية»).

ومن جهته، يقول هيرش«Hirsch»، الذي هو أيضًا مُنَظِّر للتأويل[2]:

المعنى هو المعنى الذي يمثله النص، ما يريد المؤلف قوله باستعماله سلسلة معينة من العلامات، هو ما

1- «Persecution and The Art of Writing»
2 - «Validity in Interpretaion»

تمثله العلامات. والدلالة من جانب آخر، تعبر عن علاقة ما تربط بين هذا المعنى وشخصية ما، أو مفهوم، أو ظرف،أو أي شيء آخر يمكن تصوره.

«المعنى» هو المعنى الداخلي للمؤلّف، الذي ينطوي على المعنى المباشر والمعنى غير المباشر معًا (من المؤكد أن الكاتب يلجأ عمدًا إلى استعمال الاستعارات والأساليب الساخرة والمعاني الخفيّة)، في حين أن الدلالة تنتج عن استعمال المؤلّف في سياق آخر. هنا أيضًا، إذن، يتم التفريق بين نمطين لما أسميه «معنى غير مباشر»، أحدهما جابذ والآخر نابذ.

إنّ مثل هذه التمييزات يمكن أن تكون منطقيّة إلى حد ما، وقد تؤدي بالتالي إلى نتائج مهمة. وما يشغلني في الوقت الحاضر هو أنَّها تتوضع كلها في مستوى غير المستوى الذي اخترت وضع نفسي فيه. وسواء أأخذت هذه التمييزات بوجهة نظر الإنتاج (هيرش) أم بوجهة نظر التلقي (شتراوس «Leo Strauss»)، فإنها تدخل في دائرة اشتقاق الأشكال الرمزية أو التأويلية معايير غريبة عنها، معايير تسمح من خلال الإسقاط بالتمييز بين أنماط مختلفة من المعنى أو الفهم، وتؤدي، أخيرًا، بطريقة ليست دومًا واضحة ولكنها مع ذلك ليست أقل أهمية، إلى استثارة أو استخلاص أحكام قيمة. ومن الواضح أن «الشرح» يأخذ عند ليو شتراوس أهمية أكبر من تلك التي يأخذها «التأويل»، تمامًا، كما أن «المعنى» عند هيرش أجدر بالتقدير من «الدلالة».

٩- طموحي

ما أطمح إليه في الصفحات اللاحقة هو تبيان أسباب وجود العديد من التأويلات الممكنة، وكيف تعمل هذه التأويلات؟ وذلك بدلًا من التركيز على بعضها، أو حتى تصنيفها تبعًا لهذا المعيار أو ذاك: بدلًا من

أكون معياريًا، سأحاول قدر المستطاع أن أبقى وصفيًا: ليس لدي نظرية جديدة لأقترحها بخصوص الرمز أو التأويل. فكل ما سأقوم به هو محاولة رسم إطار يسمح بفهم كيفية بروز العديد من النظريات المختلفة، والانقسامات التي لا يمكن التوفيق بينها، والتعريفات المتناقضة، وكل واحدة منها -وهذا ما يشكل فرضيتي- تنطوي على جزء من الحقيقة لا سبيل إلى توكيده إلا بوضع بعض الجوانب الأخرى للظاهرة الواحدة بين قوسين. زد على ذلك، أنني لن أحاول تحديد ذلك الذي يشكل رمزًا، ولا ذلك الذي يشكل مجازًا، ولا كيف نعثر على التأويل الناجح، ما سأحاوله هو أنْ أفهم، وإنْ كان بالإمكان أن أمسك بما هو مركَّب وما هو جمعي.

الباب الأول

رمزيّة اللغة

«تكمن القرابة بين البلاغة والتأويل في كون كل محاولة فهم هي انعكاس لمحاولة كلام»

فريديريك شليرماخر

الفصل الأول
قرار التأويل

١- التكيّف والتمثّل

يُقال إن كل عملية نفسانية تشتمل على مرحلتين أو وجهين، هما ما سماهما بياجيه بـ«التكيف» و«التمثل». فالحياة النفسية للإنسان تحتفظ على الدوام ببعض المخططات الخاصة بها، وعندما تجد هذه الحياة نفسها في مواجهة أعمال وأوضاع مجهولة بالنسبة إليها، فإنّها تتحرّك وتستجيب لها بتكييف المخططات القديمة مع الشيء الجديد، من جهة (وهذا هو التكيف)، وبتكييف الظاهرة الجديدة مع المخططات القديمة، من جهة أخرى (وهذا هو التمثل).

وعملية التأويل هي أيضًا تنطوي على هاتين المرحلتين (اللتين تتعاقبان هنا وفق نظام ثابت). ينبغي أولًا تحديد السلسلة الكلاميّة التي من الضروري أن نبحث لها عن تأويل. وهذا الإحساس بالاختلاف مشروط هو نفسه بحقيقة أن السلسلة المعنية تبدي مقاومة أمام المخططات القديمة الجاهزة ولا تسمح لها بابتلاعها. الأمر الذي يعني أن ما يحدث في المرحلة الأولى هو التعرف على الظاهرة الجديدة من خلال التكيف معها (التكيف). بعد ذلك يتم تشرب هذا الجديد وهذا اللاتكامل بإخضاعهما إلى التأويل، أي بالضم والتجميع إلى أن تصبح السلسلة الكلامية منسجمة مع المخططات المرسومة سابقًا (التمثل).

وهذا الذي نقول هو بالضبط ما كان منظّرو الشعرية السنسكريتيون يعرفونه جيدًا، أولئك الذين لخص ماماتا«Mammata» موقفهم على الشكل الآتي: ينبغي أولًا أن يكون هناك عدم انسجام بين المعنى الحرفي للكلمة والسياق. وينبغي ثانيًا أن تكون هناك علاقة تداع أو ضم بين المعنى الأول والمعنى الثاني.

في العرض الذي سأقدمه الآن، سأتبنى هذا الانقسام الثنائي مكرِّسًا هذا الفصل للمرحلة الأولى، أي إلى الشروط اللازم توفرها لاتخاذ قرار التأويل، وتاركًا الفصول اللاحقة للجوانب الجوهرية للتداعي (أو الجمع) الرمزي، هو نفسه.

٢- مبدأ المنفعة

لفهم كيفية انطلاق عملية التأويل، ينبغي بداية افتراض أن إنتاج الخطابات وتلقيها (والخطابات تعني بالطبع الملفوظات وليس الجمل) يخضعان إلى مبدأ عام جدًا هو مبدأ المنفعة (أو التلاؤم) الذي يقضي بأنَّ وجود خطاب ما يحتم أن يكون هناك سبب ما لهذا الوجود. وكل ذلك بحيث يكون رد الفعل العفوي للمتلقي، الذي يبدو له خطاب ما، للوهلة الأولى، غير خاضع لهذا المبدأ، هو التحقق من خلال مناورة خاصة فيما إذا كان الخطاب المعني لا يستطيع فعلًا البوح بفائدته، أو الكشف عنها. واسم «تأويل» (دائمًا بالمعنى الضيق) هو الاسم الذي نعطيه لهذه المناورة.

ويمكن القول إن فلاسفة اللغة هم الذين لفتوا الأنظار حديثًا إلى وجود هكذا مبدأ رغم أنهم كانوا عادة يركزون على حالات خاصة من حالات التواصل اللغوي، بدلًا من الاهتمام بجملة الإنتاج الخطابي. ففي تحليله

لـ«منطق التخاطب»، يشير بول غرايس«Grice» إلى أن هذا المنطـق يخضع لمبدأ تآزر يمكـن صـياغته عـلى النحـو الآتي: «اجعـل دومًـا مـشاركتك في التخاطب منسجمة مع الهدف أو الاتجاه اللـذين يقرهمـا التواصـل اللغـوي الذي بدأته». فإذا توجه «أ» إلى «ب» بسؤال هو: «كيف يسير عمـل «ج» في البنك؟»، وأجاب «ب»: «لا بأس، فهو لم يدخل السجن حتـى الآن»، فـإن هذا الجواب هو جواب غير ملائم. ولكن، بما أنه لـيس هنـاك سـبب يـدفع «ب» إلى خرق مبدأ التآزر، فإنّ «أ» سيبحث عما يجعل هذا الجـواب ملائـما، وسيجد تتمة له هي: «مع أن «ج» غـير شريـف». وهنـا نتعـرف عـلى تقانـة التلميح التي كنا نلتمسها لوجود تنافر مؤكد في بقية الكلام.

وهذه العمليّة نفسها هي العملية التي وصفها أوسولد دكرو (Oswald Ducrot) حين تساءل ليس عن العلاقة بـين خـبرين متلاحقـين وإنـما عـن الملفوظ المعزول:

> الموضوع المركزي لهذه القوانين في جماعتنا اللغوية هـو أن يكـون الكـلام معلـلا، الا نـتكلم مـن أجـل الكـلام وهـذا مـا هـو شـهير باسـم الاسـتعراض -، ولا لنمـارس شـعيرة (أو عـادة)– وهـذا مـا هـو معـروف باسـم الفـأل، وإنمـا لأننـا نتـوخى منفعـة في ذلـك، وهـذه المنفعـة قـد تعـود علـى المـتكلم، أو علـى المتلقـي، أو علـى أي شـخص ثالـث (......). ومــن هنــا يــصبح ممكنــا دومــا دس والتمـاس تلميحـات في كـل خطـاب. ان تمـدح بيـار أمـام بول، فذلك أمـر قـد يبـدو دومـا وكأنـك تقـدم بيـار لبـول علـى أنه مثـال. وأن تبلـغ شخصـا مـا بـالزمن، فـذلك أمـر

قد يكون معناه أنك تطلب إليه الرحيل، لأننا لا نتحدث من أجل لا شيء[1].

إنَّ مبدأ المنفعة الذي أتحدث عنه ليس سوى تعميم لما يسميه غرايس «التآزر» ويسميه دكرو «التعليل».

ومع ذلك، ليس من السهل دومًا تحديد طبيعة المنفعة. غرايس ودكرو يلجأان في هذا الصدد إلى ردود فعل «طبيعية: عالمية وأبدية».

لا شك أنّ هذا التفسير يبقى صحيحًا بالنسبة إلى المبدأ نفسه، ولكن مضمون معايير التلاؤم يتنوع بتنوع الإطار الأيديولوجي الذي يحيط بالمتخاطبين. فإذا كان سهلًا نسبيًا الاتفاق على ما هو غير ملائم (ويتطلب بالتالي تأويلًا)، فإن الحكم، في المقابل، بدقة على ملفوظ ما بأنه ملائم كفاية، وأنه لا يحتاج بالنتيجة إلى تأويل، هو أمر شبه مستحيل. فدائرة ما هو قابل للتأويل تكاد تكون في حالة اتساع دائمة. وامتداداتها تلك تسوَّغ من جهة التأويل بالإحالة إلى إطار أيديولوجي معين، ومن جهة الإنتاج بالخضوع إلى معايير جنس أدبي محدد ليس هو، كما كان يقول باخ«Boeckh»، سوى عقد مبرم بين مؤلف وقارئ هو بالضبط من يحدد نمط القراءة الذي ينبغي اتباعه (الحدث الخارق، مثلًا، ينبغي أن يؤوّل حين يرد في قصة واقعية، أما حين يقع في حكاية خيالية، فليس له أن يكون كذلك). على أية حال، في هذه الدراسة سأدع جانبًا مسألة الأجناس الأدبيّة، لأنها دُرست بكثرة في أيامنا هذه.

1- را. «Dire et ne pas dire» (قل ولا تقل)

٣- بحثًا عن مؤشرات نصية

ولكن الإحالة إلى الإطار الأيديولوجي التي تسمح بتحديد عتبة الانسجام لا تحصل دومًا بصفتها هذه، وإنما تفضل في كثير من الأحيان الاختفاء وراء خصائص موضوعية للنص، ومن ثم فإن الاختفاء وراء هكذا خصائص معناه العودة بنا مرة أخرى إلى النص. وهكذا يمكن استنتاج أن محاولات ربط قرار التأويل بوجود عدد من المؤشرات النصية المحضة لم تتوقف طوال تاريخ علم التفسير (هذا دون الحديث عن الحالات التي يشير فيها المتحدث بصورة مباشرة إلى لزوم التأويل معطيًا نصّه عنوانًا مثل «صورة مجازية»، أو بادئًا خطابه كما المسيح: الآن، سأتحدث بغموض).

على أية حال، إن هذه المؤشرات النصية (ينبغي أن تفهم كلمة «مؤشر» بالمعنى الذي تأخذه في علم التفسير: وسيلة تشير إلى حالة نصية ما، وتحمل عبر هذا على شكل معين من القراءة) يمكن أن تصنف في مجموعتين كبيرتين تتأتيان من ربط الملفوظ المدروس إما بملفوظات أخرى تنتمي إلى السياق نفسه (وفي هذه الحالة نتحدث عن مؤشرات تركيبية أو نسقية) أو بالمعرفة المشتركة بين الجماعة اللغوية، أي بذاكرتها الجماعية (وفي هذه الحالة نتحدث عن مؤشرات استبدالية أو جدولية) الأمر الذي، بخلاف الظاهر، لا يقودنا إلى خارج النص.

٤- مؤشرات تركيبية

إذا كان البحث عن المؤشرات ينبغي أن يتم في حدود العلاقات التي تربط بين الملفوظ وسياقه التركيبي، فسيكون بمقدورنا أن نميز هنا أيضًا بين مجموعتين من المؤشرات سأدعوهما: مؤشرات النقص ومؤشرات

الزيادة. وأوضح مثال لمؤشرات النقص هو التناقض. فعندما تتناقض قطعتان لغويتان داخل النص الواحد، فإنّ المفسِّر سيحاول تغيير معنى إحداهما (أو كليهما). ومن بين المؤشرات التركيبية التي ينبغي إبرازها أيضًا، ذلك الشكل الهش من التناقض الذي هو التقطع (الملحوظ داخل الجملة الواحدة، أو بين الجمل، أو بين الفقرات، إلخ)، سواء أكان من طبيعة دلالية محضة أو من طبيعة أسلوبية.

أما مؤشرات الزيادة، فيمثلها خير تمثيل ما يسمى بـ«الحشو». فمن المعروف أن الحشو الاصطلاحي (الفلس هو الفلس، إلخ) ينطوي على تأويلات تختلف باختلاف الكلمات المُعَادة نفسها. وكذا الحال بالنسبة إلى التكرار، أو إلى نوعه الأكثر رواجًا الذي هو «الفضالة»: ولكننا هنا نعود ثانية إلى مبدأ المنفعة نفسه المجرد من المسوغات اللغويّة.

٥- مؤشرات استبدالية

أمّا بخصوص المؤشرات التي تأتى نتيجة للمقارنة بين الملفوظ المدروس والذاكرة الجماعية لمجتمع ما، فيمكن، هي أيضًا، أن نميز منها أنماطًا عديدة تبعًا لطبيعة المعرفة المشتركة التي نُرجع إليها. فثمة أولًا حالة كل ما هو مستغلق، ما يستحيل فهمه بمساعدة المعجم والنحو العام فقط، والذي لا نستطيع إزاءه إلا تبني واحد من موقفين: إما تجاهله أو تأويله.

بعد ذلك تأتي، مجموعة المعارف المشتركة التي ترسم حدود ما هو علميًا ممكن في لحظة معينة من التاريخ، وتشكل بالتالي المُحتمل المادي والمحسوس عند مجتمع ما. فعندما يأتي ملفوظ ما مخالفًا لهذا المحتمل، فإن من الممكن تأويله لجعله منسجمًا مع هذا الأخير.

وأخيرًا، يأتي المحتمل الثقافي، أي مجموعة المعايير والقيم التي تحدد ما هو ملائم داخل مجتمع ما: الحماقات التي تخالف الآداب العامة يمكن امتصاصها بواسطة التأويل (الإحالة إلى الإطار الأيديولوجي تكاد لا تكون مقنعة هنا).

وثمة أيضًا طريقة أخرى للرجوع إلى المحتمل الثقافي، ولكن في هذه الحالة يمكن الاستغناء عن المؤشرات: هناك عدد كبير من الاستدلالات التي أصبحت آلية (اعتيادية)، فما هو مذكور في كلام سابقٍ يشير حقًّا وبالضرورة إلى ما سيذكر في النتيجة، والعكس صحيح. لنتأمل في الجمل التالية المذكورة في الفصل الأول من «الحجّي مراد» (Hajī Mourat) لتولستوي (Tolstoï):

> هذا الحجي مراد كان ضابطا عند «شامل» المعروف بأعماله الباهرة، كان عادة لا يتحرك إلا وهو مصحوب بشعاره وموكب من عشرة مريدين يتراكضون حوله. أما في ذلك اليوم فقد كان متلفعا ببرنس ومعطف قصير من اللبد تخترقه بندقيته. كان يسير مع واحد فقط من حراسه، باذلا أكبر جهد ممكن في ألا يكون لافتا للأنظار. كما أن عينيه البراقتين السوداوين كانتا تحدقان في جميع الناس الذين كان يلتقي بهم.

فالتحرك الخفي للحجي مراد يقترن آليًا بالنسبة إلينا بوجود خطر أو برغبة في الاختفاء: كل منهما يوحي بالآخر ويشير إليه دون أن تكون هناك حاجة لأي مؤشر يحرض على التأويل. وبهذه الطريقة نفسها، يستدل القارئ على خصائص الشخصيّة ويرسمها في الروايات النفسية.

٦- من أمثلة الترميز

القديس جان دولاكروا (Jean de la Croix):

سأتوقف الآن عند العديد من الأمثلة النصيّة التطبيقية، أو التفسيريّة، لإيضاح التمييزات التي تقدّم ذكرها.

في قصائد القديس جان دولكروا الصوفيّة، تطرح المسألة نفسها على الشكل الآتي: للوهلة الأولى، يتحدث النص عن الحب الجسدي ولا يذكر أي مفهوم روحاني، ولكننا نعرف بالمقابل، ومن خلال الشروح التي يرفقها المؤلف نفسه مع مؤلفاته، من جهة، والسياق العام لإنتاج هذه الشروح، من جهة أخرى، أن الأمر فعلًا أمر نصوص صوفيّة تتحدث عن حب إلهي. ولكن هل توجد في النص نفسه مؤشرات تدفع إلى التأويل؟ في «نشيد الروح»[1] (من المؤكد أن العنوان يشكل أول مؤشر جوهري)، نقرأ:

كنت دون مصباح آخر ولا دليل سوى ذلك الذي
يحترق في فؤادي

وبعد بعض السطور:

آه أيها الليل الذي أرشدني!

الدليل نفسه يسمى مرة «ليل»، ومرة أخرى «مصباح يحترق في فؤادي». وإذا ما قبلنا بتوحد هذا الدليل وافترضنا أن الخطاب منسجم مع مبدأ المنفعة، فإننا سنكون حينئذ مدفوعين إلى استخلاص النتيجة الآتية: لا ينبغي أن يؤخذ لفظ «ليل» أو لفظ «مصباح» أو اللفظان معًا بالمعنى الحرفي (الليل والمصباح ليسا فقط مختلفين، وإنما أيضًا متناقضين).

1- «Cantique de L´ame»

وثمة مؤشرات أخرى أقل وضوحًا نعثر عليها في بيتين من المقطع الثـاني يصفان حدثًا واحدًا:

خرجَت في الظلام وباطمئنان
في الظلام وخفية

ألا يكــون هنــاك انسجــام بين الطمأنينة والتخفي، فذلك ليس سوى عنصر من عناصر المحتمل الثقافي، وليس في هذا ما هو مستحيل، ومع ذلك جرت محاولة للبحث عن معنى ثان لهذا «الخروج».

كذلك، عندما يصف المتكلِّم نفسه قائلًا:

ملتهبًا بالحب المفعم بالغم
آه، يا حسن الطالع!

فإن الجمع بين السأم والسعادة لا يـصدم سـوى الأفكـار الـشائعة التـي نملكها بخصوص علم النفس، ومع ذلك ينبغـي أن تؤخـذ هـذه الحالـة في الحسبان.

ماتيرلَنك (Maeterlinck):

وفي صـفحة مـن صـفحات «بيليـاس وميلِزانـد»[1] يزودنـا ماتيرلَنـك بمؤشرات أخرى تحرض على البحث عن معنى ثان:

غولو: من الذي أزعجك؟
ميلزاند: الجميع! الجميع!
غولو: ما الأذى الذي تعرضت له؟
ميلزانـد: لا أسـتطيع البـوح بـذلك! لا أسـتطيع البـوح بذلك!

1- «Pelléas et Mélisande»

غولو: توقف: لا تبك هكذا. من أين أتيت؟
ميلزاند: لقد هربتُ! هربتُ.... هربت!
غولو: فهمت، ولكن من أين هربْت؟
ميلزاند: أنا ضائع!.... ضائع هنا.... لست من هنا....
ولم أولد هنا....
غولو: من أين أنت؟ أين ولدت؟
ميلزاند: وا! وا! بعيداً عن هنا.... بعيدًا.... بعيداً....

المؤشرات هذه المرة واضحة إلى حد كبير، وقد لا يكون من قبيل المصادفة أن يشكل هذا الكلام جزءًا من مأساة رمزية.

وأول مؤشر من هذه المؤشرات هو التكرار: ميلزاند يكرر كل كلمة من كلماته تقريبًا، هل كان سيفعل ذلك لو أن تلك الكلمات لم تكن تحمل سوى معانيها العامة، أو الشائعة؟ أليس هذا التكرار تحريضًا على ضرورة البحث عن معنى ثان لها، عن معنى أعمق؟

ومن ثم يأتي ذلك الانقطاع الذي نلمسه في أجوبة ميلزاند: لا يكاد هذا الأخير يرد على أي من الأسئلة الموجهة إليه. وفي موضع لاحق من المشهد نفسه، نشهد تبادلات لفظية من هذا النوع:

غولو: لماذا تبدو مندهشًا إلى هذا الحد؟
ميلزاند: هل أنت مخيف؟

أو أيضًا:

غولو: ما عمرك؟
ميلزاند: بدأت أشعر بالبرد.

وثمة خاصية أخرى يمتاز بها كلام ميلزاند ولها أهمية كبيرة هنا، هي ضبابيته التي تدعو خيال القارئ أو المستمع إلى التحرك. فجمله إما سلبية

تمامًا (كقوله: «لا أستطيع البوح بذلك»، أو «لست من هنا»)، أو لها مرجع غامض إلى حد كبير («بعيدًا عن هنا»).

وإلى هذا كله تنضاف بالتأكيد عناصر تنظيم الكتابة ولا سيما علامات التعجب والتعليق.

هنري جيمس (Henry James):

في الصالونات العامّة التي كانت منتشرة في نهاية القرن التاسع عشر، وكما وصفها هنري جيمس في «العمر الصعب»[1]، سنلتقي بمؤشر من طبيعة أخرى تمامًا. لننظر في التبادل الكلامي التالي الذي يجري بين السيدة بروكنهام وابنتهاناندا:

- ولكنها (أي الدوقة) ما كانت أبدًا لتدفع من أجل لا شيء!
- تريدين القول إنك قد اضطررت أنت للدفع؟

فجملة السيدة بروك لا تنطوي على أي تناقض أو تكرار. وهي إلى هذا لا تثير أي أمر أو حدث غير محتمل. ومع ذلك، اعتقدت ابنتها بأنّها تنطوي على مضمر، وسمحت لنفسها بالتالي بتأويلها: وإلا، فإن هذه الجملة ستكون قد خالفت القاعدة التي تستبعد كل فضالة. فحاجز الملاءمة أو الانسجام عال جدًا في صالون السيدة بروك: ههنا، لا يقال: «x هو a» إلا إذا كان الهدف هو الإيحاء بـ: «أمّا أنا فلا أكونه»، وإلا فإنّ الملفوظ مسطح وغير ملائم.

1- «L´age Difficile»

تولستوي:

لنقرأ أيضًا هاتين الجملتين المتواليتين في مقدمة «الحجي مراد»[1] لتولستوي:

> يا لتلك الطاقة، قلت في نفسي، فقد انتصر الرجل على كل شيء، هشَّم ملايين الأعشاب، أمَّا هذه فلم تستَسْلم. وتذكرتُ حادثة قوقازية قديمة كنت قد أسهمتُ فيها جزئيًا، إذ سبق أنْ روى لي شهود بعض أطرافها وتخيلت أنا الباقي.

فالقاص يرى شوكا في الحقل، ومن ثم يتذكر قصة ما. ظاهريًا، ليس هناك أية علاقة واضحة بين هذين الأمرين. ومع ذلك، فإن تواليهما في ذهن الراوي أو، وهذا ما يؤدي إلى النتيجة نفسها، في النص الذي هو قيد التحليل، يكفي وحده ليشير إلينا بأن علاقة ما تربط بينهما بالتأكيد.

وبما أن هذه العلاقة ليست سببية وسردية، فإنها لن تكون إلا نصية ورمزية: إننا مدعوون لتأويل الشوك على أنه صورة مجازية للكائن الذي تُحكى لنا حكايته، وهذا فقط من خلال الرجوع إلى مبدأ المنفعة الذي يقضي بأنَّ ليس هناك جملة، ولا سلسلة من الجمل، يمكن أن تكون مجانية: ليس «ما يتشابه يجتمع» وإنما بالتأكيد «ما يجتمع يتشابه»...

٧- من أمثلة التأويل

لنلاحظ الآن كيف تجري الأمور في واحدة من مدارس التأويل.

بداية، يمكن أنْ تقوم عقيدة فلسفية ما بصياغة فرضية مفادها أن كل ما يقال ينبغي أن يخضع للتأويل. وهذه الحالة، التي يستغنى فيها عن

1- «Hadji Mourat»

المؤشرات النصية، هي حالة النظرية الرمزية القروسطية، حيث كل ما في الكون مرصود لأن يكون رمزًا للرب (العالم كتاب): ليس من الضروري أن يكون هناك أي مؤشر خاص يحرض على التأويل. وما يقال هنا ينطبق قليلًا على النظرية الأفلاطونيّة، حيث الظواهر المرئية هي بالضرورة تجسيد لأفكار مجردة. ومع اعتبار الفارق، يمكن أن يقال الشيء نفسه عن التأويل النفساني.

أما التأويل الديني، أو المقدس، فقد حاول صياغة معايير محددة نسبيًّا، رغم تجهيزه بشهية مفرطة. فالمؤشر الأكثر شيوعًا هنا هو عدم اللياقة: إذا كان هناك نص ما ينبغي تأويله، فذلك لأن هذا النص لم يعد يعبر عن قدسية الإله. فقد كتب أحدهم[1] بخصوص هوميروس الذي بلغت ملحمته حد الاضطلاع بدور النص المقدس: «كل ما عند هوميروس هو إلحاد، لو أنه لم يستعمل» المجاز، وتلك حالة فضائحيَّة لا بد من معالجتها بمساعدة الدواء المجازي. ولدى فرايزر الحق في أن يكتب: «ليس تاريخ الديانات سوى جهد طويل من أجل التوفيق بين استخدام قديم وعقليّة جديدة». وفي المجال الذي يهمنا هنا، يأخذ هذا الجهد شكل التأويل.

لنقرأ فيلون الإسكندري (Philon d'Alexandrie) كي نتعرف على طبيعة المؤشرات التي اعتمد عليها واحد من الممثلين النموذجيين للتأويل الديني المجازي[2]:

1- «Pseudo Héraclite» (هيركليت الكاذب)

2- الأمثلة ستكون مأخوذة من: «Legum Allegoriae»

تناقض:

ومع ذلك، فإن آدم لم يكن حينئذٍ عاديًا: «إنهم يتحاشون الأحزمة»، هذا ما كان قد قيل قبل ذلك بقليل، ذلك أن المؤلف المقدس يريد بهذا إعلامك بأنه لا يريد التحدث عن عري الجسد، وإنَّما عن عري العقل الذي ليس له نصيب في الفضيلة، عن العقل العاري والمجرد من الفضيلة[1].

انقطاع:

«ويسأل الإله المرأة قائلًا: لماذا فعلت هذا؟ فتجيب هي: الأفعى خدعتني فأكلت منه»[2]. فالله يسأل عن شيء مثير، وهي تجيبه عن شيء آخر. إنه في الواقع يسألها عن شيء ما يخص زوجها، وهي لا تتحدث عما سئلت عنه، وإنما عن نفسها قائلة: أكلت، وليس أعطيت. ألا يعني هذا أن من الضروري اللجوء هنا إلى التفسير المجازي لحل المشكلات وإنهاء الصعوبات، مبينين أن المرأة تجيب مباشرة عن السؤال المطروح؟[3].

فُضالة:

لماذا بعد لفظي «عشب الحقول»، يضيف الرب لفظي «وكل العشب»، وكأن من غير الممكن أن يتأتى الاخضرار من العشب؟ ذلك أن اخضرار الحقول هو ما يدرك

1- المرجع السابق، الفصل الثالث، ص: ٥٥

2- «Gen 3,13»

3- «Legum Allegoriae»، الفصل الثالث، ص: ٥٩-٦٠.

بالعقل، نبتة العقل، والعشب هو الشيء المحسوس الذي هو أيضًا نبتة، نبتة الجزء المخالف للعقل من الروح[1].

استبعاد:

إحدى هذه النساء، كانت زوجة رئيس مطابخ فرعون. هنا، ينبغي التساؤل: كيف يمكن أن يكون لهذا الرجل امرأة مع أنه خصي، لأن الذين يهتمون بحرفية القانون الإلهي أكثر من اهتمامهم بمعناه المجازي سيجدون أنفسهم أمام معضلة[2].

عدم لياقة:

لا تكونوا حمقى لدرجة الاعتقاد بأن الإله يستعمل فمًا ومنخارين لنفخ الأعضاء: الإله لا يخضع لأي كيفية من الكيفيات المعروفة. للتعبير إذن معنى آخر أعمق[3].

وهكذا دواليك ...

من جهته، يرتكز النقد الأدبي الحديث في ممارسته للتأويل على فرضيات صاغتها الجمالية الرومنسية، وخصوصًا على فرضية البنية العضوية (لدرجة بات معها هذا النقد يستحق اسم «النقد العضوي»). فكل ما في المؤلف يتراسل، وكل ما فيه يسهم في رسم الصورة على البساط، وأفضل تأويل هو التأويل الذي يسمح بإجراء عملية تكامل بين أكبر عدد ممكن من العناصر النصيَّة.

1- المرجع نفسه، الفصل الأول، ص: ٢٤.

2- المرجع نفسه، الفصل الثالث، ص: ٢٣٦.

3- المرجع نفسه، الفصل الأول، ص: ٣٦-٣٧.

مع هذا النقد، نجد أنفسنا فجأة وقد فقدنا الكثير من الأسلحة التي يمكن أن تسعفنا في قراءة النصوص المتقطعة، والمتنافرة، وغير القابلة للتكامل.

وأخيرًا، يمكن تصور حالة تغيب فيها المؤشرات الخاصة كما المبدأ العام المرغم على التأويل، ومع ذلك لا يتوقف القارئ عن التأويل... وهذه الحالة موجودة فعلًا، ولكنها ليست جزءًا من الاستراتيجيات التفسيرية المقبولة: إنها حالة ما يسمى في علم النفس المرضي «الحمى التأويلية»، وشكل من أشكال الذهان الهذياني. الأمر الذي يوحي عند عكس الأمور بأن مجتمعنا يتطلب بالتأكيد تعليلًا لكل قرار تأويل.

الفصل الثاني
دور البنية اللغوية

بمجرد اتخاذ قرار التأويل، يتم اللجوء إلى مفهوم التداعي (أو الإيحاء) الرمزي الذي يسمح بامتصاص الغرابة المعاينة والقضاء عليها. لا شك أن هذا الإيحاء يشتمل على جوانب عديدة. ولكن بدلًا من محاولة البحث في أسباب وجود هذه التعددية، سأقوم في كل فصل من الفصول القادمة بتفحص جانب من الجوانب الخمسة الرئيسة التي أرى أن من الضروري عزل كل منها إن أنا أردت متابعة هذا الحديث الذي هو في آن واحد عام وخاص بي، إنه هنا حديثي أنا.

ترتبط المجموعة الأولى من المسائل التي سأقف عندها في هذا الخصوص بالتأثير الذي تمارسه البنية اللغوية للملفوظ الخاضع للتأويل على سير عملية التأويل ذاتها. والسؤال الأول الذي يطرح نفسه هنا هو: هل تنتج التمييزات التي نعتمدها عادة داخل المادة الشفوية للتفريق بين الوحدات اللغوية أنماطا معينة من الرمزية اللغوية؟

١ - الرمزية المعجمية والرمزية الجملية

في الشروح الحاخاميّة لأسفار موسى الخمسة، نلتقي بالمثال الآتي: قيل في التوراة إن الحيوانات، هي نفسها، ستكافأ بواسطة الإله، ويضيف الشرح: «إذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الحيوان، أفلا يكون الاعتقاد بأن الله لا يبخل على الإنسان بالمكافأة أولى وأهم؟»

في النص المشروح، ثمة جملة واحدة هي: «الحيوانات ستكافأ»، ولكن هذه الجملة تسمح لنا بـ:

أ - فهم معناها الظاهر والمباشر الذي هو: «الحيوانات ستكافأ».

ب- إعطائها تأويلا ثانويًا، غير مباشر، هو: «الناس سيكافؤون».

ولو تركنا جانبا لفظ «أولى» الذي هو لفظ جوهري في الشرح الحاخامي، وتمسكنا بالنتيجة العامة، لوجدنا أنفسنا أمام الحقيقة التالية:

دال جملة واحدة قادنا إلى معرفة مدلولين أحدهما مباشر والآخر غير مباشر.

لنتصور الآن أن لفظ «حيوانات» في جملة «الحيوانات ستكافأ» مستخدم بطريقة استعارية للدلالة على أصحاب الذهن المتواضع. في هذه الحالة ستدل كلمة «حيوان»، من جهة، وبصورة مباشرة، على معنى «حيوان»، ومن جهة أخرى وبصورة غير مباشرة، على معنى «إنسان متواضع الذهن». ما معنى ذلك؟ معناه إننا هنا أيضًا أمام دال واحد يدفعنا إلى التعرف على مدلولين.

وإذا كنا نسلم بأن الرمزية اللغوية تتحدد بواسطة هذا التجاوز الذي يقوم به المدلول للدّال (وهي فعلًا كذلك)، فإننا نكون هنا إزاء حالتين لإوالية الرمزية اللغوية. العلاقة بين هاتين الحالتين مؤكدة ولا مجال للتشكيك فيها، ولكن بم تتمايز إحداهما عن الأخرى، وأين يكمن الاختلاف بينهما؟ إنه يكمن في طبيعة الوحدة اللغوية التي ستخضع للمنهج الرمزي: هذه الوحدة تسمح أو لا تسمح بالمحافظة على الخبر المصاغ مباشرة.

في الحالة الأولى، حيث الخبر مُثبت، تنسجم الجملة الأولية (الحيوانات ستكافأ) مع الحقيقة. أمّا في الحالة الثانية، فلا معنى للتساؤل فيما إذا كانت هناك حيوانات (بالمعنى الحرفي للكلمة) ستكافأ حقًا أم لا: لا مجال لطرح هكذا سؤال، والجملة المتعلقة بالناس هي فقط التي يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة.

وإذا ما أردنا توضيح كل ما تقوله لنا هاتان القطعتان اللغويتان، فسيكون لدينا:

ثلاث جمل في الحالة الأولى:

١) الحيوانات ستكافأ.
٢) الناس كالحيوانات (في الأحسن).
٣) الناس سيكافؤون أيضًا.

وجملتان في الحالة الثانية:

١) بعض الناس كالحيوانات.
٢) هؤلاء الناس سيكافؤون.

وواضح أن العنصر اللغوي الذي يفسَّر في الحالة الأولى هو جملة، أما في الحالة الثانية فهو أقل من جملة (كلمة أو تركيب).

سأستخدم مصطلح «الرمزيّة الجملية» لأدل على الحالات المشابهة للحالة الأولى، ومصطلح «الرمزية المعجميّة» لأشير إلى الحالات المشابهة للحالة الثانية. هذا مع التذكير بأن كلمة «معجمي» لا تدل هنا على المفردة (التي تنتمي إلى اللغة وليس إلى الخطاب، وليس لها بالنتيجة أي أثر رمزي)، وإنّما على قطع لغوية أصغر من الجملة (كلمة أو تركيب) لا تنطوي في ذاتها على أي خبر.

٢- تاريخ التناقض

في حدود ما أعلم، لا أحد في التراث الثقافي الغربي حاول قبلي التقريب والتمييز بين هاتين الظاهرتين اللغويتين بهذه الطريقة تحديدًا. لكن كلامي هذا لا يعني أبدًا أن هذا التفريق لم يُلحظ من قبل، وإنما أنه تلقى توصيفات مختلفة سأحاول الآن بيان أنها أقل إقناعًا.

والتوصيف الأكثر شهرة في ذلك التراث هو ذلك الذي يجد جذوره في كتابات آباء الكنيسة. ويبدو أن كليمنت الإسكندري هو أول من ذكر هذا

التمييز الذي قلنا به، ولكن على أساس أنه تمييز بين تعريفين ممكنين للظاهرة الرمزية، وليس بين نمطين مختلفين للرمزية:

> ولهذا السبب أيضا، استعمل الرب استعارات في الكتاب المقدس. الرمز واحد من هذه الاستعارات، إنه خطاب يوصل الإنسان إلى الحقيقة الجوهرية انطلاقا من موضوع ثانوي ولكنه يجيب عن شيء هام، أو كما يقول بعضهم: هو تعبير له قدرة خاصة على تقديم الأفكار الأساسية بصورة غير مباشرة[1].

فالرمز يمكن أن يوصف إما على أنه استدعاء لشيء ما يستدعي بدوره شيئًا آخر، أو على أنه تعبير مُحمّل بمعان عديدة بعضها مباشر، وبعضها الآخر غير مباشر.

وهذه الإمكانية التي تسمح بتقديم وصف مزدوج للظاهرة الواحدة، تظهر أيضًا في كتابات دارس كبير للتراث السابق هو القديس أوغستان. ففي كتاب «العقيدة المسيحية»[2]، يدمج هذا المؤلف التراث البلاغي بنظرية سيميولوجية عامة تكتسب فيها الصور البيانية صفة «العلامات المُحوَّلة». لكن التعريف الذي يعطيه هذا القديس لها لم يعد مشابهًا لذلك الذي كنا نجده في كتب البلاغة (كلمة مستخدمة بمعنى ليس هو معناها المألوف)، يقول:

> تُحوَّل العلامات إلى معاني أخرى، عندما تعبر الأشياء التي نعبر عنها بألفاظ حرفية، هي، نفسها، عن شيء آخر، فنحن نقول مثلاً «ثور» ونفهم من هذين المقطعين اللغويين أن المقصود هو الحيوان الذي اعتدنا على تسميته بهذا الاسم. ولكن هذا الحيوان، بالمقابل، يجعلنا نفكر بذلك القس الإنجيلي الذي حدده الكتاب

1- Stromates VI, 126, 4.

2- La Doctrine Chrétienne»

المقدس، وفق التفسير الذي قدمه الحواري، بالكلمات التالية: «لن تكبح الثور الذي يدوس الحبة»[1].

هنا، يُعرَّف المجاز على أنه ترميز لأشياء مُحوَّلة بواسطة اللغة. فالجملة المسندة إلى الرب، والتي تتحدث عن الثور، فسَّرها القديس بول في رسالته الأولى إلى «الكورَنثيين» على أنها تخص أولئك الذين يبشّرون بالإنجيل. ولكن الألفاظ، هي، لا تغير معناها، وكل ما يحصل هو أن مادة الثور هي التي توحي في مرحلة لاحقة بالمبشّر الإنجيلي.

مع ذلك، وفي صفحة لاحقة، يستشهد القديس أوغستان بمثال آخر للعلامة المحوَّلة. إنه يشرح جملة النبي Isaie: «لا تحتقر أفراد بيتك المولودين من ذريتك»[2] على النحو الآتي «يمكن أخذ كلمات «أفراد بيتك المولودين من ذريتك» بمعنى مُحوَّل، ومن خلال هذا فهم أن المقصودين هم المسيحيون الذين وُلدوا روحيًّا معنا، من الذرية نفسها، ذرية الكلمة الإلهية»[3].

هنا، ثمة أكثر من رمزية للأشياء: ينبغي أن تفهم الألفاظ بمعنى آخر، كما هو الحال مع المجازات البلاغية.

هذان المثالان لا يدلان أبدًا على وجود بلبلة أو اضطراب في ذهن القديس أوغستان، وإنما يعبران عن رغبته في توسيع دائرة «المحوَّل». فهما لم يعودا توصيفين مختلفين لظاهرة واحدة، وإنما باتا يشكلان انقسامًا ثنائيًا داخلها.

وسيُصاغ هذا التعارض نفسه بوضوح أكثر في «الثالوث المقدس» أيضًا، حيث يشرح القديس أوغستان التأويل المجازي الذي اقترحه القديس بول لامرأتي وابني إبراهيم على أنهما المقدس من تحت ومن فوق[4]:

1- المرجع السابق، II, X, 15

2- «Is , 58, 7»

3- المرجع السابق، «II ,X II , 17»

4- «Gal 4, 22»

مع ذلك، فعندما يتحدث الداعية المبشر عن المجاز، فإن ذلك الحديث لم يقل بخصوص الألفاظ، وإنما بخصوص واقعة أو حدث ما: كحديثه في المقطع الذي يبين فيه أن ابني إبراهيم، ابن الخادمة وابن المرأة الحرة (الأمر هنا ليس أمر الألفاظ، وإنما أمر وقائع)، يعنيان العهدين (العهد القديم والعهد الجديد)[1].

هذا التوصيف هو الأساس الذي ارتكز عليه واحد من التمييزات الأكثر أهمية في نظرية التأويل المسيحية، هو التمييز بين المجاز الحقيقي والمجاز اللغوي. ومصطلح «مجاز» يعني هنا كل ما هو رمزي، والمجاز الواقعي (أو الحقيقي) والمجاز اللغوي هما نوعان له.

يتضح من الأمثلة المذكورة قبل قليل أننا أمام ظواهر شبيهة بتلك التي أثرتها سابقًا بخصوص الرمزية المعجميّة والرمزية الجملية. فقد استطعت القول إنَّ لفظ «حيوانات» المفهوم بمعنى «أناس متواضعين» يشكل تحولاً في معنى الألفاظ، وإن، بالمقابل، الشيء المذكور نفسه (مكافأة الحيوانات) كان يسمح في الحالة الثانية باستخلاص معنى جديد (يخص مكافأة الناس). أي هذين التوصيفين هو الأفضل؟

إن عيب التناقض: مجاز لغوي/ مجاز فعلي (أو حقيقي) لا يتمثل فقط في كونه إجماليًا ولا يستطيع الكشف عن الآلية التي تنتج الظاهرتين المختلفتين، وإنما يتمثّل أيضًا في كونه يخطئ من جانب آخر. فالمجازات البيانية (=مجازات لغوية) هي أيضًا فعلية تمامًا كما المجازات الفعلية هي نفسها. وإذا قلت «ثور» لأدل من خلال الاستعارة على «إنسان بليد» (ليس هذا هو ما يوحي به القديس بول)، فسينبغي علي بالتأكيد الرجوع إلى الحيوان نفسه لأجد له ما يجعله شبيهًا بهكذا نوع من الناس. ومن هذه الناحية، لا تختلف

1- المرجع السابق، «XV , 9. 15»

الحالة التي نحن بصددها عن الحالة التي تدل فيها الكلمات على الثور، والثـور يدل بدوره على الداعية المبشِّر. خلاصة القول: إن التعارض: ألفـاظ/ أشـياء، المستخدم هنا هو طريقة رجوع غير موفقـة إلى حقيقـة أن معنـى الخـبر الأوَّلِي هــو معنى مُثبــت ومُحافظ عليه فــي إحــدى الحالتـين ومُلغـى في الثانيـة: في «المجاز اللغوي»، يتلاشى الخـبر الخـاص بـالحيوان، أمـا في «المجـاز الفعـلي» فيثبت. وهذه الحقيقة ذاتها يترجمها الاختلاف القائم بين القطـع اللغويـة التـي تشكل نقطة انطلاق للتأويل: كلمة أو جملة.

والأمر نفسه ينطبق أيضًا على زوجتي إبراهيم. فإذا كنـا قـد فهمنـا مـن خلال لفظ «زوجَتيَ»، معنى «أوهان»، مثلًا، فإن هذا لم يكـن بمثابـة نـسيان الشيء، وإنما بمثابة إلغاء المعنى الأول. والقديس بول يفسر الجملـة بطريقـة أخرى: إبراهيم يملك فعلًا امرأتين (معنى الخبر الأول مُثبت)، ولكن هاتين الزوجتين تعبِّران عن القدسين. واضح إذن أننا هنا كما هناك ننتقل عبر عـالم «الأشياء»، وما يتغير هو فقط وضع الخبر الأصلي.

هذه الملاحظات تصلح لصياغة التعـارض ذاتـه صـياغة أخـرى مختلفـة قليلًا نعثر عليها عند القديس توماس داكـان (Thomas d'Aquin). ففـي هذه الصياغة الأخرى، يبدو التعارض الذي نحن بصدد الحديث عنه أكثـر بروزًا: إذا كان القديس أوغستان يقر وجود كل أنـماط الرمزيـة في الكتـاب المقدس، فإن القديس توماس يترك الرمزية المعجميّة إلى الـشعراء ولا يقـر، كطريقة تعبير إلهية، إلا نمطًا واحدًا من الرمزية هو الرمزية الجملية:

> سـنكون مخطـئين، علـى الأغلـب، إن نحـن اعتقـدنا أن تعدديـة المعـاني المـذكورة يمكـن أن تكـون سـببا في إحـداث غمـوض أو بلبلـة مـا، أو أنهـا تتـيح المجـال لـبروز عيـوب في المتعدد. فالحقيقـة، وحسـب مـا قيـل مـن قبـل، هـي أننـا لا نكثـر مـن المعـاني بحجـة أن جملـة بـذاتها يمكـن أن تعنـي

أشياء كثيرة، فالأشياء المعبر عنها بواسطة الجمل هي التي تستطيع بقدرة الله التعبير عن أشياء جديدة (...). أما بالنسبة إلى الرمز [مرادف للمجاز اللغوي الذي يستطيع الناس أن يتعاملوا معه أيضا، أن يمارسوه] فإنه مضمن في المعنى الحرفي، لأن الألفاظ التي نستعملها بالمعنى الرمزي تعبر في وقت واحد عن شيء بمعناه الحقيقي وآخر بالمعنى المجازي، وفي هذه الحالة فإن رسالة الكتاب المقدس لا تكمن في الشكل نفسه وإنما في ما يصوره هذا الشكل. فعندما يتحدث الكتاب المقدس عن ذراع الله، مثلا، فإن المعنى الحرفي لهذا الكلام ليس هو أن الله يمتلك عضوا ماديا، وإنما هو بالتأكيد ما نفهمه مجازيا من كلمة ذراع هذه، أي: قوة فعالة[1].

لن ننشغل هنا بأمر تقسيم المعنى إلى معنى حقيقي، ومعنى مُحوَّل، ومعنى حرفي، ومعنى روحي، الذي يختلف فيه كل من القديس أوغستان والقديس توماس.

ما يهمنا الآن هو الإشارة إلى أنه في حالة «المجاز الفعلي»، علينا بحسب القديس توماس أن نؤوّل الكلمات في مرحلة أولى، والأشياء التي تدل عليها هذه الكلمات في مرحلة لاحقة. أما في حالة «المجاز اللغوي» (أو الرمز)، فإن المعنيين يُعطيان في وقت واحد.

ولكن هنا أيضًا، واحد فقط من هذين التوصيفين هو الصحيح. وإذا ما عدنا إلى مثالنا الأول، فسيكون علينا أولًا، وهذا مطلب حق، فهم جملة «الحيوانات ستكافأ» كي نستنتج منها بعد ذلك أن الناس سيكافؤون هم أيضًا. لكن هذا التدرج في الفهم ينسحب أيضًا على الحالة الأخرى: نفهم أولا معنى «حيوان»، وبعد ذلك فقط نفهم «إنسان متواضع الذهن»،

1- «Somme Théologique» «مجمل لاهوتي»، مسألة ١، مادة ١٠، الحلان ١ و٣

بواسطة المعنى الأول لـ«حيوان» نعبر إلى المعنى الثاني «الناس»، وهذا، في الواقع، هو ما يميز كل معنى غير مباشر. وأيًّا كان رأي القديس توماس في هذا الخصوص، فإنّنا حين ننوي التحدث عن ذراع شخص ما نفكر أولا بـ«ذراع» ما، وفي مرحلة ثانية فقط، وبعد أن نقرر أن هذا المعنى الأول غير مقبول، ننتقل من الذراع إلى القدرة الفعالة. ونرى في الوقت نفسه، وبوضوح، ما يفكر به القديس توماس في هذا المجال:

في الحالة الأولى، نفهم الجملة الأولى، بعد ذلك نضيف إليها جملة أخرى. أما في الحالة الثانية، فإننا نتخيل تأويلًا أوليًا، وبعد ذلك نحل محله تأويلًا آخر. ولكن هذا الاختلاف ينجم بالتأكيد عن المصير الذي يُقدَّر للخبر الأولي (الأصلي) المُثبت هنا والملغى هناك. في حالة المحسّنات البيانية، يُضاف أيضًا معنى، ولكن هذا المعنى هو معنى كلمة وليس معنى جملة. باختصار، إن المنهج واحد في الحالتين، وإذا كانت النتيجة مختلفة، فذلك لأنها تطبَّق على وحدات لغوية مختلفة الأحجام: ألفاظ وجُمل.

وقد ألمّ كانتيليان (Quintilien) بدوره بالمسألة ذاتها في بلاغته، ولكن دون طرحها بألفاظ صريحة. فهذا المؤلف يقيم تعارضًا بين المجازات والمحسّنات التعبيريَّة، دون أن يعطي رأيًا قاطعًا في الأشكال التي تنطوي على التعارض: ألفاظ (مجازات)/ جمل (محسنات تعبيرية)، أو: شكل (محسنات تعبيرية)/ معنى (مجازات)، ومن هنا جاء بالتقسيم الثلاثي العويص: مجازات/ محسّنات لفظية/ محسّنات فكرية. ويحاول كانتيليان تسويغ ما يؤكده هنا، على النحو الآتي: «بكلمة واحدة، كما أن الصورة البيانية تتكون من مجموعة استعارات، كذلك إن محسِّن التهكّم يتكوّن من مجموعة تهكّمات مجازيّة»[1]. ولكن إذا كانت الصورة البيانية تتعارض مع الاستعارة كتعارض المحسن البلاغي مع المجاز، فإن النتيجة هي أنها لم

1- Institution Oratoire «IX , 2.46»

تعد مجازًا. وهناك حالة أخرى تذهب في الاتجاه نفسه: «المثال» يقدَّم على أنه فرع للصورة البيانية، والحالة هذه، وكما تبين توضيحات كانتيليان، فإنه، أي «المثال»، يرتبط بالرمزية الجملية، وليس بالرمزية المعجميَّة (وكذا الحال بالنسبة إلى «القول المأثور» الذي هو أيضًا مفهرَس)، ولكن مرتكزات الصورة البيانية تذهب في الاتجاه المعاكس: ليست الصورة البيانية سوى تكديس للعديد من الاستعارات المُستمدَّة من مجال واحد:

> **«أيتها الباخرة، ستخطفك إلى البحر أمواج جديدة، فماذا أنت فاعلة؟ التوجه مباشرة إلى عرض البحر»، وعلى هذه الشاكلة كل الفقرة المسندة إلى هوراس، حيث الباخرة هي الدولة، والأمواج والعواصف حروب أهلية، والمرفأ هو السلام والوفاق[1].**

الموضوع هنا، وكما يبين الشرح الذي يقدمه كانتيليان، هو موضوع ألفاظ (استعارات) عديدة، وليس موضوع جملة: ليس هناك خبر مثبت عن باخرة حقيقية يسمح في مرحلة لاحقة بمقارنتها مع الدولة. فالاستعارة المغزولة تبقى استعارة، إنها لا ترتبط بالرمزية الجملية، وهذه الأخيرة لن يعترف بها بوضوح في «المؤسسة الخطابية».

وإذا كان التمييز بين الرمزية المعجميّة والرمزية الجملية لم يظهر بهذه الصورة ذاتها في المؤلفات البلاغية والتفسيرية الغربية، فإنه على العكس قد ظهر في التراث البلاغي السنسكريتي. فالظواهر التي هي محط اهتمامنا هنا كانت بداية قد وصفت منعزلة، ومن ثم تمت محاولة ربط بعضها ببعض. ويبدو أن أول من درس الموضوع من كافة جوانبه هو من جديد «أناندافاردانا» (Anandavardhana)، ولكن شارح أعماله «أبهينافاغبتا» (Abhinavagupta) هو الأكثر وضوحا في هذا المجال:

1- المرجع السابق «VIII , 6, 44»

يتحدث «أبهينافاغبتا» عن أربعة وظائف مختلفة للكلمة ويصنفها في أربع فئات منفصلة أولها قدرة الكلمات على التعبير عن المعنى الأول، وهذا المعنى الأول يتعلق بما هو عام وليس بما هو فردي. ثم إن الكلمات الفردية (الشخصية)، حتى ولو أنها وضعت في جملة ما، لا تتعلق، من خلال وظيفتها الأولى، إلا بمعنى الكلمة وهي معزولة. والعلاقة النحوية بين الكلمات تتحقق بواسطة غاية المتحدث، أو الهدف العام للملفوظ الذي هو بالتأكيد خلق معنى يتكامل (ينسجم) مع الجملة. ولهذا تعد الكلمات قادرة على تحقيق العلاقة النحوية بين معاني الكلمات وهي في حالة انعزال. وتبعا لهذه النظرية، ينبغي الاعتراف بأنَّ الوظيفة الثالثة لا تتحقق إلا عندما تكون المعاني الأولى للكلمات غير قادرة على التناسق فيما بينها نحويا وبطريقة تسمح لها بتوليد معنى كلي. ويضيف «أبهينافاغبتا» إنَّ هذه النظرية نفسها ينبغي أن تقر وظيفة الإيحاء كوظيفة رابعة للكلمات[1].

وهكذا، من بين الأنواع الأربعة للدلالة، ثمة اثنان مباشران واثنان غير مباشرين.

النوعان الأوليان، زيادة على ذلك، يتناقضان تناقض الكلمة والجملة. الأمر الذي يسمح بافتراض أن طبيعة التناقض بين النوعين غير المباشرين هي أيضًا لا تخرج عن هذا الإطار. وهذا بالضبط هو ما تصوره «أناندافاردانا» الذي يؤكد أن معنى الجملة الأولية ملغى في الحالة الأولى، ومثبت في الثانية.

1- «K.Kunjunni Raja,Indian Theories of meaning»

ومن جهته يقول «أبهينافاغبتا»:

> **عندما يولد تعبير ما معناه الحرفي الخاص، ويوحي، زيادة على ذلك، بمعنى آخر، فإننا لا نستطيع اعتبار هذين المعنيين وكأنهما ناتجان عن خصائص لغوية واحدة. فأحد هذين المعنيين جاء مباشرة من الألفاظ، والثاني نتج عن المعنى الحرفي.**

والحاحي على تمييز نوعين من الرمزية تبعًا لكون معنى الخبر الأول مثبتًا أو مستبعدًا يمكن أن يقرّبه من تمييز آخر نجده أيضًا في الدراسات الشعرية السنسكريتية. فوفق هذه الأخيرة، ينبغي التمييز بين نوعين من المجاز، ذلك الذي يجب التراجع فيه عن المعنى الأول لتقبل المعنى الثاني، وذلك الذي ينضاف فيه المعنى الثاني إلى المعنى الأول دون أن يلغيه. بألفاظ أخرى، إن الخبرين الحرفي والمجازي يمكن أن يكونا متلائمين أو غير متلائمين، متضمِّنين لغيرهما أو مستبعدين. النوع الأول يمثله المجاز المرسل ذو العلاقة الداخلية: ليس هناك أية قرية على نهر الغانج (رغم أننا نتكلم هكذا)، وإنما على ضفافه فقط. (والاستعارة تدخل هي أيضًا في هذا النوع). أما النوع الثاني فيمثله المجاز المرسل ذو العلاقة الخارجية: جملة «دخلت الرماح القاعة» (حيث استخدمت الرماح للدلالة على الرماة) ليست خاطئة، ولكنها لا تصف إلا جزءًا من الواقعة، أما الجزء الآخر فيستدعيه المجاز. (والأمر نفسه ينطبق على «التلطيف»). ألا يعكس الاختلاف بين الرمزية المعجميّة والرمزية الجملية، في هذه الحالة، الاختلاف بين الاستعارة والمجاز المرسل ذي العلاقة الخارجية؟ بهدف الإجابة، تكفي المقارنة بين مرتكزات الرمزية الجملية ومرتكزات المجاز المرسل ذي العلاقة الخارجية، التي أشير إليها سابقًا، لإدراك أهمية الاختلافات. ففي حالة

المجاز المرسل ذي العلاقة الخارجية، القضية هي قضية وصفين لواقعة واحدة (دخول الرماة): أحد الخبرين يصف الواقعة بصورة أكمل من الآخر. أما في حالة الرمزية الجملية، فيتم استنتاج وصف لواقعة أخرى، وليس استنتاج وصف أفضل للواقعة نفسها، من الجملة الأولى التي تقول: «الحيوانات ستكافأ» نستنتج «الناس سيكافؤون أيضًا». وهكذا يتضح أن التمييز الجديد الذي قال به ناقدو الشعر السنسكريتيون لا يتفق مع التمييز الذي قلت به، رغم كونه صالحًا في ذاته.

٣- رمزية الدال

في ثنايا الدراسة الحالية، وعندما قسّمتُ الظواهر الرمزية إلى قسمين فقط، تبعًا لكون الخبر (أو المعنى) الأول مُثبَت أو غير مُثبَت، وبالنتيجة لكون التداعي ينطلق من جملة أو من كلمة، لم أترك داخل الرمزية اللغوية أي مكان لتلك الظواهر الشهيرة التي كثيرًا ما سُمّيَت باسم «الرمزية الصوتية» أو «الرمزية الخطية». هذا التجاهل لم يكن اعتباطيًا ولا من قبيل الصدفة: إمَّا أن تكون هذه الرمزية مستقلة عن معنى الألفاظ، وحينئذٍ نكون أمام حالة غير لغوية وليس أمام اللسانيات (هذه الظواهر تنتمي إلى الرمزية الصوتية أو البصرية، حيث الصوت «i»، مثلًا، يوحي بالضآلة)، أو أنها تتضمن معنى الألفاظ، وحينئذ فإنها لا تفعل شيئًا سوى مضاعفة التعليل الدلالي الضروري، وذلك على نحو ما يفعل نودير حين يدّعي أن لفظ «catacombe» (سرداب الموت) يرمز صوتيًا إلى «التابوت»، و«تحت الأرض»، و«سادّ الرؤية»، و«قبر» (سأعود إلى هذه المسألة في الفصل المعنون بـ«البنية المنطقية»). ولهذا لا مكان هنا لدراسة هذه القضايا، وكل ما سأفعله بصددها هو الاكتفاء بالإحالة على مراجع اهتمت بتحديدها.

٤- تأثيرات أخرى للظاهرة اللسانية

لنلاحظ أخيرًا أن التصنيف العام الذي اقترحته لا يشكل نقطة الارتكاز الوحيدة التي تؤسس عليها البنية اللغوية التأويل الرمزي. فالعكس هو الصحيح. لنقارن بين هاتين الجملتين:

١- أنت تعلم أن جريمة خضراء سترتكب هذا المساء.
٢- أنت تعلم أن هناك جريمة خضراء قد ارتكبت هذا المساء في الغرفة المجاورة.

في كلتا الحالتين، ثمة تعارض (شذوذ دلالي) داخل الجملة يشير إلى ضرورة القيام بعملية تأويل، وهذا التعارض يتمثل في كل مرة بتركيب «جريمة خضراء» الشاذ والغريب. ولكن لنلاحظ أن كلمة «خضراء» هي نقطة انطلاق التأويل في الجملة الأولى (أي هي الكلمة الواجب تفسيرها استعاريًا)، أمّا في الجملة الثانية، فإنَّ الأمور تتغير بفعل ظرف المكان، وليس هناك ما يؤكد أن التأويل لن ينطلق هذه المرة من كلمة «جريمة» بتفسيرها على سبيل المجاز المرسل (على أنها، مثلًا، «نتيجة لجريمة»).

لنأخذ هاتين الجملتين أيضًا:

٥- هذا الرجل أسد.
٦- هذا الأسد رجل.

في كلتا الحالتين، المسند هو القاعدة التي تنطلق منها التداعيات (أو التأويلات) لكن التعليل المثار في الحالة الأولى (لنقل إنه «الشجاعة») لن يكون هو نفسه المثار في الثانية (هنا، هو«الذكاء» بالأحرى).

مثل هذه الحالات – وهي كثيرة– تشهد على أهمية البُنى النحوية في تحديد الشكل الذي يأخذه التأويل الرمزي. ولكنها تتعلق باللسانيات (وبالدلالة تحديدًا)، وليس بعلم الرموز، وعليّ أن أكتفي هنا بالدعوة صادقًا إلى دراستها في المكان الملائم لها.

الفصل الثالث

تراتبية المعاني

تنطوي المصطلحات التي كثيرًا ما تستخدم للدلالة على المعنى المباشر والمعنى غير المباشر، هي نفسها، على تراتبية لا ينتبه إليها دومًا واضعوها.

وقد رأينا سابقًا كيف وبهاذا يكون تعبير «معنى استعاري» محيِّرًا: إنه يحمل على الاعتقاد بأن الكلمة قد غيرت معناها، وأن المعنى الجديد، وبكل بساطة، قد أبعد بالتأكيد المعنى الآخر. وحتى عندما نسمي، مع ريتشاردز، المعنى الأول «وسيلة» والثاني «فحوى»، فإن الأمور لا تتحسن أكثر. فعلى الرغم من أنه يعارض النظرية الاستبدالية للاستعارة، يحافظ ريتشاردز هنا على تراتبية صلبة للمعاني، لأنّ المعنى المباشر لم يعد سوى وسيلة للآخر، وليس له «فحوى» في ذاته. وهكذا، فإن المعنيين (وكثيرًا ما يتعلق الأمر بأكثر من معنيين) يبقيان ثابتين بالتأكيد، ومختلفين من جهة موقعهما التراتبي. كما أننا لا نستطيع التحدث هنا عن «معنى ظاهر» و«معنى خفي» لأن الوعي يدركهما معًا بالتأكيد ويتقبلهما. وقد يكون مفهوما «التسمية» و «التضمين» أصلح قليلًا، ولكنهما هما أيضًا يمكن أن يحملا على الوقوع في ذلك الخطأ القائل بأن المعنيين مختلفان في الطبيعة، في حين أن عمليتي إنتاجهما المحددتين بمصطلحين متقاربين متماثلتان إلى حد كبير: الصحيح هو ما يذهب في الاتجاه المعاكس تمامًا، لأن طبيعة المعنى هي واحدة هنا وهناك، والاختلاف بينهما يكمن في طريقة التواجد فقط.

على أية حال، بمقدورنا في محاولتنا رسم معالم إشكالية التدرج أن نقيم أولًا مواجهة بين الحالات الأكثر وضوحًا لما سأدعوه: الخطاب الحرفي، والخطاب الغامض، والخطاب الشفاف.

١- الخطاب الحرفي

الخطاب الحرفي هو ذلك الخطاب الذي يسمي دون أن يوحي. إنه يشكل بالتأكيد حالة متطرفة ليس هناك، على الأرجح، نص فعلي يمثلها، ومع ذلك، ينبغي تصور وجودها لأنها واحدة من عوامل الجذب باتجاه الكتابة، واحد من دواعي الكتابة، ويمكن أن تدعيها أو تتطلبها هذه أو تلك من الحركات الأدبيّة. فنحن نتذكر على سبيل المثال بأن المنظرين الأوائل للرواية الجديدة، أولئك الذين وقفوا ضد الأهمية الكبيرة التي أعطيت سابقاً لما هو استعاري، قد تطلبوا للأعمال الروائية التي هي من هذا النوع قراءة حرفية محضة. فقد كتب روب –غرييه (Robbe-Grillet) في نص منهجي:

> العالم ليس دالاً، ولا عبثيًا. إنّه ببساطة تامة هو نفسه... فعوَضًا عن هذا الكون المفعم بـ«الدلالات» (تحاليل نفسية، اجتماعيات، وظائفيات) تلزمنا، إذن، محاولة بناء عالم أكثر صلابة، وأكثر مباشرة. وذلك بأنْ تقوم الأشياء والإشارات بفرض نفسها من خلال وجودها أولا وقبل كل شيء آخر.

لا شك أن هذه الأعمال، وقد أكد ذلك بقوة النقد الذي دار حولها لاحقًا، لم تكن خالية من كل إيحاء رمزي. فالادعاء بوجود هكذا حالة متطرفة لم يكن في الواقع سوى مجرد مؤشر نوعي على وجود جنس أدبي جديد كان قادرًا على إنتاج قراءات أدبية على الأقل، إن لم يكن قادرًا أيضًا على إنتاج نصوص أدبيّة.

وحقيقة الأمر أنه حتى الملفوظ الأكثر عمومية وشيوعًا يوحي، وبصورة حتمية، بمجموعة من المعاني الأخرى. وقد أدرك أرسطو ذلك من قبل إدراكًا جيدًا، فكتب:

في كل مرة نرسل فيها خبراً ما، فإننا نرسل في الوقت نفسه تعدديّة، مجموعة من الأخبار، وذلك لأن كل خبر نرسله يولد وبالضرورة العديد من النتائج. فعندما يقال عن شخص ما إنه إنسان فذلك يعني أيضًا أنه حيوان، وأنه ذو رجلين، وأنه مجهز بعقل ومعرفة[1].

وفي عصرنا الحالي، علّمنا ويليام أومبسون (William Empson) النظر إلى الألفاظ على أنها أشياء معقدة، كما أن اللسانيات أكدّت ظاهرة «التضمّن» التي معناها أن كل جملة من الجمل تحمل ضمنيًا (بصورة غير مباشرة) معنى لغويًا ما. وعلى هذا فإن الخطاب الحرفي ليس هو الخطاب الذي لا ينطوي على معنى ثان، أو الذي يغيب عنه كل معنى ثانوي، وإنما هو ذلك الخطاب الذي تكون فيه المعاني الثانوية خاضعة تمامًا إلى المعنى المباشر. فكل كلمة هي تركيب معقّد من المعاني، وكل جملة لابد أن تكون محملة بالتضمُّنات. ولكننا لا ندرك ولا نفهم هذه التركيبة المعقدة إلا إذا تمّ، بطريقة أو بأخرى، لفت انتباهنا إليها. وهذا ما تجيد فعله الطرفة:

- هل هذا المكان هو المكان الذي نطق فيه دوق ويللانغتون كلامه؟
- نعم، إنه هو المكان، أما الكلام، فهو لم ينطق به أبداً.

والقول إن «x فعل p لـ n» يفترض أن «x فعل شيئًا ما لـ n» وأن «أحدهم فعل p لـ n» وأن «x فعل p في مكان ما»، وواضح أن من غير الممكن أن نقبل بالخبر الكلي العام ونرفض في الوقت نفسه هذا الافتراض الأخير –إلا إذا كنا لا نرغب بتشغيل الذهن. وهكذا، وعبر هذه التقنية وبواسطتها، يأتي ذلك الذي لم يكن سوى معنى خاضع وذي أهمية ثانوية ليحتلّ صميم اهتمامنا.

1- «Les Topiques, 112a»

٢- الخطاب الغامض

يكون الخطاب غامضا عندما تأخذ المعاني العديدة التي يحملها ملفوظ ما أهمية واحدة، لا تتفاوت من حيث الأهمية. والغموض يمكن أن يكون نحويًا (وذلك حين ترسل الجملة نفسها إلى بنيتين تحتيَّتين مختلفتين)، أو دلاليًا (حين تحتوي الجملة على ألفاظ متعددة المعاني)، أو عمليًا (عندما تحمل الجملة بالقوة العديد من المعاني التحقيقية). وهو، في ذاته، ليس رمزيًا على الإطلاق، لأن جميع المعاني هي معان مباشرة ومعبَّر عنها بواسطة الدال، وليس بينها أي معنى تمّ التعبير عنه بواسطة مدلول أوّل. وهذا هو بالضبط ما كان قد أدركه دارسو الشعر السنسكريتيون الذين كانوا يميزون بدقة بين الإيحاء والمخرج الصوتي.

ومع ذلك، إن الحصول على معان رمزية انطلاقًا من الغموض أمر ممكن: رغم أنَّ جميع المعاني هي بالتأكيد معان مباشرة، فإنَّ معاني كلمة أو جملة ما يمكن أن تكون تراتبية (سواء على المستوى الدلالي، أو النحوي، أو العملي) بحيث يرد أحدها إلى الذهن أولًا، ومن غير الممكن اكتشاف أن من الضروري التفكير بالمعنى الآخر إلا في وقت لاحق. ويستخدم أومبسون في هذا الشأن مصطلحين هما مصطلح «المعنى الأصلي» ليدل على المعنى الذي «يحتل وبصورة شبه دائمة المكان الأول في البنية»، ومصطلح «المعنى النجم» ليدل على المعنى الذي «يعطيه المتكلم الحظوة على كل المعاني الأخرى في الظروف الخاصة لخطابه». فعندما ننتقل في تأويل ملفوظ ما من المعنى الأصلي، الذي يرد إلى الذهن أولًا، إلى المعنى النجومي تنشأ ظاهرة تشبه كثيرًا (ولكن ليس تمامًا) الإيحاء الرمزي (وتلك ظاهرة سأعود إلى دراسة تقنيتها في الفصل القادم). ويبقى

صحيحًا، مرة أخرى، أن الطُّرف هي التي تستغل الخطأ في فهم الجمل الغامضة وذلك على نحو ما نرى في المثال الآتي:

> **التقى يهوديان بالقرب من مؤسسة حمامات، فسأل أحدهم الآخر: هل أخذت حمامًا؟ فأجاب الآخر: ماذا؟ وهل نقصت الحمامات حمامًا؟**

المعنى الأساسي لـ«أخذ حمامًا»، ولأنه اصطلاحي وجاهز، هو «استحمَّ»، ولكن بعد استيعاب هذا المعنى الأساسي، يمكن أن تُفهم العبارة حرفيًّا على أنها تعني «حمل مغطسًا». هل يتناقض هذا الاستدعاء مع الإيحاء الرمزي المحض الذي يمثله هنا جواب المتحدث الثاني؟ جراء تفكيره بهذا المعنى الذي يكاد يعبر عن الحقيقة، نشتم رائحة معاداة السامية التي تنطوي عليها الطرفة التي تقول: اليهود لا يستحموّن، إنهم لا يفكرون إلا في التملّك.

٣- الخطاب الشفاف

وأخيرًا، يكون الخطاب شفافًا إذا لم نول، عند تلقيه، المعنى الحرفي أي اهتمام (منذ العصر الرومنسي، يُستعمل مصطلح «مجاز»، أحيانًا، للدلالة على هذا النوع من الملفوظات). وثمة نصوص مسرحية وحكايات خرافية غير قليلة تقترب إلى حد ما من هذه الحالة المثالية، والتورية تشكل مثالًا مقنعًا لها: كافة أفراد المجتمع اللغوي يعرفون المعنى الحقيقي المراد من التورية، وكي لا تصبح عديمة الفائدة وغير قابلة للاستخدام بالتالي، فإن من الضروري مع ذلك تقبّل وجود معنى حرفي حتى ولو كان هذا المعنى أدق ما يكون.

والتقدم خطوة أخرى سيضعنا في مواجهة «الاستعارات الميتة» التي سترتبط مع مرور الزمن بالترادف وليس بالرمزية.

٤- حالات وسطية

هذه الحالات الثلاث المتطرفة والواضحة نسبيًا (الحرفية والغموض والشفافية) هي الحالات الوحيدة التي نستطيع تمييزها فعلًا، ولكنها بالتأكيد ليست سوى تخوم حقل يشتمل على الكثير من الحالات الوسطية التي نلحظها حدسيًا ولكننا لا نعرف كيف نسميها، ولا كيف نحلّلها بالطبع. وليس هذا بالأمر الغريب لأن بلاغيينا، الذين هم بمثابة المرجع الأكثر غنى في التراث الثقافي الغربي بخصوص الظواهر الرمزية، ينظرون إلى التشابه على أنه علاقة بسيطة (عنصرية وغير مركبة) وغير قابلة للتحليل. هذا في حين أن الأمر يختلف هذه المرة أيضًا بالنسبة إلى الشعرية السنسكريتية التي استطاعت تمييز مائة وعشرين نوعًا من التشبيه...، وتمتلك في كل الأحوال أنواعًا مميزة إلى درجة تسمح لها بالقول: إن المشبه به يفرض معناه على المشبه، أو العكس، وإن الاثنين، من جهة أخرى، بإمكانهما إما التوحد أو مجرد التواجد معًا، ثم إن توحدهما قد يحصل إما بصورة موضوعية أو انطلاقا من رؤية فردية. لا أستطيع، إذن، إلا أن أتأسف لغياب الوسائل التي من شأنها السماح لي بتحليل تراتب المعاني في الإيحاء الرمزي، وأن أكتفي بتوضيح العلاقات التراتبية من خلال الوقوف عند مثال أو مثالين (فعلت هذا من قبل في فصل من كتاب «مدخل إلى الأدب العجائبي»)[1].

٥- أمثلة

فلوبير (Flaubert):

سأقف أولًا عند فقرتين وردتا في بداية «حكاية القديس جوليان المضياف»[2]:

1- «Introduction à la littérature fantastique»

2- «la Legende de Saint Julien l'hospitalier»

> **كـان فنـاء المحكمـة نظيفًـا وكأنـه أرضـية كنيـسة. مزاريـب بـصورة أفاع أشداقها إلى الأسفل كانت تقذف مياه الأمطار نحو الحوض، وعلى حواف النوافذ وفي جميع الطوابق، وفي إناء خزفي مزوق، كانت تتفتح حية أو زهرة.**

هذا الوصف يمكن النظر إليه على أنه وصف حرفي لا غير، وهو فعـلًا كذلك حتى هذه النقطة من السرد (سأعود فيها بعد إلى التأثير الثانوي للتشبيه «كأرضية كنيسة»).

ولكن بعد سطور قليلة من هذا الوصف، نقرأ فقرة أخرى تبدو للوهلة الأولى مشابهة تمامًا للفقرة السابقة:

> **منذ زمن طويل جدًا والناس يعيشون بسلام، لدرجة أن مشط التربة لم يعد يتجه إلى الأسفل، الخنادق كانت مليئة بالمياه، وطيور السنونو كانت تبني أعشاشها في ثقوب المتاريس، والنبال الذي كان يتنزه طيلة النهار عند الجذع الفاصل بين الاستحكامات، كان ويمجرد أن تسطع الشمس بقوة يعود إلى المرقب وينام كراهب.**

هل نحن من جديد أمام وصف حرفي؟ لا، لأنه بدأ بجملة «منذ زمن طويل والناس يعيشون بسلام»، وهي جملة من شأنها تغيير قيمة كل ما يتبعها من الكلام: ما يلحقها ليس سوى إيضاحات، أمثلة على هذا السلام الأبدي، أربعة تفاصيل يوصل فلوبير إلينا من خلالها، وكعادته، خبرًا عامًا. فالمنظر الطبيعي، والقصر، وتفاصيله المميزة، كل هذا لم يوصف لذاته فحسب، كما يقول روب –غرييه، وإنما أيضًا ليوضح خبرًا مجردًا. وهذا

الخبر، فضلًا عن ذلك، مُعبَّر عنه هنا بوضوح، وليس هو بحال من الأحوال من النوع الرمزي، ولكن علاقته مع ما لحقه من كلام تفرض على القارئ طريقة تأويل، وتستطيع إجباره على العودة إلى الفقرة الأولى كي يتساءل إن كان هذا الوصف الأولي هو فعلًا وصف حرفي أم أنه ورد هنا ليوضح خبرًا عامًا آخر يخص هذه المرة، لنقل ذلك، جمالية المكان وليس السلام.

بودلير(Baudelaire):

لنتوقف الآن عند مثالين مأخوذين من «قصائد نثرية قصيرة»[1] لبودلير. ولنبدأ بنص عنوانه «déjà!» (بعدا!)، يحكي تجربة شخص يقترب من اليابسة على أعقاب رحلة طويلة في الباخرة، فكل التفاصيل وكل الطرائف المذكورة في هذا النص ترتبط إذن برحلة معينة. وبعد ذلك يأتي التشبيه التالي:

> شبيه بكاهن تم حرمانه من معبوده، لم يكن بمقدوري انتزاع نفسي من ذلك البحر المغري إلى حد مذهل دون مرارة مؤلمة، من ذلك البحر المتقلب إلى ما لا نهاية في بساطته الشديدة، والذي يبدو وكأنه يجمع في ذاته آلام وأفراح جميع الأنفس التي عاشت وتعيش وسوف تعيش، ويمثلها عبر ألعابه، وأشكاله، وتجهماته، وبسماته!

إنَّ البحر المحسوس والحقيقي الذي نراه في الفقرات السابقة يختفي شيئًا فشيئًا، فهو أولًا يأخذ أوصافًا تدخله في عالم الأحياء (إغراء؛ بساطة)؛ ثم، وبعد أن تظهر رغبة مؤقتة بجعله مجازًا مرسلًا للحياة (تضمُّن)، يتحول إلى

1- «petits poèmes en prose»

مجاز شفاف (يعبّر عنه بوضوح فعل «مثّل») لأحاسيس الكائنات قاطبة. ولكن، وبعد أن تمت قراءة هذه الجملة، أليس من الممكن مراجعة الذات والتساؤل عن طبيعة ذلك الذي كان يرمز إليه كل جانب من جوانب البحر الموصوفة سابقًا، وكل مرحلة من مراحله؟ إذا كان البحر مجرد مجاز للحياة (وهو فعلًا كذلك)، أليس من الضروري أن يعاد تأويل كل شيء؟ الجواب هو مع ذلك: لا، لأن البحر الذي ذُكر بداية هو بحر فعلًا، حتى ولو أنه أصبح هنا شفافًا كل الشفافية.

وما قيل هنا ينطبق إلى حد ما على فقرة «شفق المساء» حيث، هنا أيضًا، يبدأ الكاتب كلامه بوصف محسوس لوقت من أوقات اليوم؛ وبعد ذلك تُحاك حكايا تتعلق بذلك الوقت. ولكن، وبالقرب من النهاية، يأتي من جديد تشبيه كبير:

> ما زالت الأضواء الوردية تنبعث في الأفق وكأنها أحزان نهار واقع تحت طغيان ليله الكاسح، ونيران الشمعدانات الكبيرة التي لوثت الأمجاد الأخيرة للغروب باحمرار كثيف، وأثواب الجوخ الفضفاضة الثقيلة التي تسحبها يد خفية من أعماق الشرق، تحاكي كافة الأحاسيس التي تناضل في أعماق الإنسان خلال ساعات الحياة الاحتفاليّة.

إن وصف الشفق المحسوس والفعلي (حتى ولو أنه استعاري إلى حد كبير) ينقلب اعتبارًا من لحظة ما إلى إيحاء شفاف لـ«كافة الأحاسيس»: الانتقال هذه المرة مشار إليه بوضوح بفعل «حاكى». مرة أخرى، إن هذا الإيحاء يضطرنا إلى إعادة تأويل كل ما سبق بألفاظ مجازية، ولكنه مع ذلك لا يمحو الوصف الحرفي للشفق محوًا تامًا.

واضح إذن أن ممارسات كل من فلوبير وبودلير هي ممارسات مختلفة (السردي والشعري يتناقضان هنا، وهما ليسا مجرد تعبير عن شخصيتين أدبيتين معاصرتين). ومع ذلك، لسنا، على الإطلاق، في مواجهة حرفية خالصة، ولا أمام شفافية، ولا في الغموض. لا شك أن هذا التحليل السلبي غير كاف، ولا يحسب حساب تعقد علاقات المعاني التراتبيّة، وهو تعقد كان عليَّ أن أشير إليه هنا ولا أدل عليه.

الفصل الرابع
وجهة الإيحاء

الإيحاء الرمزي إيحاء طرائقه ووجوهه في غاية التعدد والتنوع، ومترجمو الأدب، أولئك الذين يحاولون أن ينقلوا إلى لغة أخرى ليس فقط المعنى المباشر لجملة ما، وإنما أيضًا مختلف أصدائها الرمزية، يعرفون هذا جيدًا من قبل، والصعوبة في هذا المجال تنتج بالضبط عن تعددية هذه الأصداء والجوانب، ذلك أننا عندما نقتفي أثر أحدها ونتتبعه نفقد الآخر: ما العمل، مثلًا، للإبقاء في وقت واحد على الصحة الدلالية، والتشابه الصوتي، والإيحاء التناصّي، والتضمين الخاص بالمتحدث، وأشياء أخرى كثيرة؟

في هذا الفصل، سأستعرض بعض الانقسامات الأخرى الممكنة في المجال الرمزي: تلك التي تنتج في نهاية المطاف عن اختيار المتخاطبين للاتجاه الذي يعمل الإيحاء من خلاله، اتجاه الإيحاء.

١- التلفّظ والملفوظ

هناك إعادة تقسيم شمولية تنبع من حقيقة أن طرائق الإيحاء الرمزي يمكن إما أن «ترتكز على مضمون الملفوظ»، أو أن «تحسب حساب عملية التلفظ» (أوسوولد دكرو). الاختلاف بين هاتين الحالتين هو اختلاف جوهري، وليس ثانويًا. ففي الحالة الأولى، يتجه المتحدث نحو موضوع الملفوظ، ويضيف إليه مضمونًا من الطبيعة نفسها، أمّا في الثانية، فيُنظر إلى الملفوظ على أنّه فعل وليس وسيلة لإيصال خبر؛ والتضمين يتعلّق بالمتحدث، بالفاعل وليس بالموضوع.

وثمّة فقرة لهنري جيمس، «العمر الصعب»[1]، توضح هذين النمطين من الإيحاء توضيحًا جيدًا. ففي محادثة له مع السيد لونغدون يؤكد فانديربنك أن السيدة بروك تستعيد شباب ابنتها منذ بعض السنين. السيد لونغدون يفهم تمامًا مضمون الملفوظ: السيدة بروك تحاول استعادة شبابها هي. ولكنه لا يكتفي بهذا: ما يدهشه في هذه الجملة هو تجرؤ فانديربنك على التلفظ بها، السماح لنفسه بأن يقول شيئًا غير مستحب عن أصدقائه في غيابهم. إنّ تأويل السيد لونغدون لهذا الملفوظ يفضي إذن، مع القليل من التحفظ، إلى الالتفات نحو اللافظ: «إنك كائن فظّ».

وتقسيم الظاهرة الرمزية إلى ملفوظ وتلفّظ يتفق هنا مع تقسيم آخر هو ذلك الذي يميز بين «إرادي» و«لا إرادي»، أو حتى بين «واع» و«لا واع». ولكن مثل هذا التقسيم ليس إجباريًا: يمكن بالتأكيد، وبطريقة واعية تمامًا، التطلع إلى إحداث تضمينات تتعلق بالتلفّظ: كأن أستخدم، على سبيل المثال، ألفاظًا يصعب فهمها بهدف جعل الآخرين يعتقدون أنني عالم.

والحقيقة أنَّ التضمين المتعلق بالتلفّظ موجود بالضرورة في كل إيحاء رمزي (نحن مضطرون إذن لأن نستكمل هنا رسم صورة المنهج التأويلي المشار إليها في بداية هذا العرض). بالفعل، كي يصل إلى التضمين الخاص بالملفوظ (السيدة بروك تسعى إلى تجديد شبابها هي)، اضطر السيد لونغدون إلى مخاطبة نفسه بادئ ذي بدء قائلًا: إن الملفوظ الذي تحاول السيدة بروك بحسبه استعادة شباب ابنتها لا يحقق مبدأ المنفعة، إذا كان هذا الملفوظ لا يريد أن يقول إلا ما يقوله حرفيًا، ولكن انطلاقًا من حقيقة أنني أعرف فانديربنك (وهنا بالضبط يتم الرجوع إلى التلفّظ)، فإنني أفترض أن هذا الملفوظ يريد أن يقول أكثر مما يقول حرفيًا، أن يقول شيئًا آخر هو أن السيدة بروك تسعى

1- «L’âge Difficile»

إلى استرجاع شبابها هي. اللجوء إلى التلفّظ هو إذن حقيقة فعلية، ولكن الدور الذي يلعبه يمكن أن يكون إما أساسيًا أو ثانويًا، كما هو الشأن في هذه الحالة الأولى. وحينئذ يمكن وضعه، على سبيل الاحتياط، بين قوسين لإقامة تعارض بين التضمينات المتعلقة بالملفوظ أو التلفّظ.

٢- التهكّم

يمكن توضيح ظاهرة التهكم المعقدة بالرجوع إلى أنماطها. فهذه الظاهرة تعتمد على الملفوظ والتلفّظ معًا بحسب تباين الحالات إلى حد ما؛ هذا في حين أن التوصيفات السابقة الخاصة بالتهكم لم تأخذ في الحسبان، بصورة عامة، سوى جانب واحد من جوانبه. لنتوقف عند مثالين.

إذا ما قلت: «ما هذا الطقس الجميل!» بينما المطر يهطل حبالًا، فإنني أكون قد أردت قول، كما يؤكد البلاغيون منذ أقدم العصور، عكس ما قلت: «ما هذا الطقس السيء!». ولكن المحادث اضطر كي يفهم هذا ويدركه لأن يفكر أيضًا في تضمين يتعلق بالتلفّظ، وخاص بي: كي يلحظ وجود التهكم، كان على المحادث أن يقر قبل كل شيء بأنني كنت أعرف معنى الكلمات، وبكامل قواي عندما نطقت بها.

لنأخذ الآن جملة أخرى: «كانت البطاريق تمتلك أول جيش في العالم. وخنازير البحر أيضًا» (أناتول فرانس). هنا، لم أعد أحاول، كما يرغب البلاغيون، قول عكس ما أقول: إذا قمت بعملية استبدال، كما فعلت في المثال الأول («أول» بالمقارنة مع نقيضه «الأخير»)، فإنَّني لن أحصل على المعنى غير المباشر وغير التهكمي للملفوظي الأصلي، وإنما سأحصل على ملفوظ تهكمي جديد (تهكمي تمامًا كما الأول). هنا، التضمين يتعلّق بالتلفّظ: عبثية الملفوظ الأصلي تدل على أن المتحدث لا

يضطلع بملفوظه، لا يبدعه من عنده، إنه بالأحرى يحاكي تلفّظًا آخر (على سبيل المثال، تلفّظ البطاريق، وتلفّظ خنازير البحر، المتميزين أحدهما عن الآخر). وهكذا يصبح واضحًا أن التهكم هنا لا ينصاع لأن يترجم بإحلال النقيض، وإنّما بتضمين الملفوظ في ملفوظ آخر: «لا أقول إن p»، وإذن «بعضهم (ولكن ليس أنا) يقول إن p»؛ وحينئذ يعادل التهكم نصًّا مقتبسًا بغرض الاستشهاد، موضوعًا بين هلالين (سبيربير). ومع ذلك، حتى في هذه الحالة التي يُركَّز فيها على التلفّظ، لا يغيب التضمين المتعلق بالملفوظ، هو أيضًا، غيابًا تامًا: أريد فعلًا وبالتأكيد القول إن جيش البطاريق ليس هو الأول في العالم، وكذا جيش خنازير البحر.

وهكذا يتّضح أن الإيحاء في المثالين هو إيحاء مضاعف، يتعلّق بالملفوظ وبالتلفّظ؛ والاختلاف يكمن بين ما يمكن أن نسميه «تهكم قلب المعنى» وما يمكن أن ندعوه «تهكم الاقتباس». ففي الأول، يتم التركيز على قلب مضمون الملفوظ، وفي الثاني على عدم صحة الفعل الأوَّلي للتلفّظ.

ولو توقفنا عند «المبالغة» و«التلطيف» لوجدناهما يرتكزان على فنيّات مشابهة. فعندما يقال: «لن يكون الخلود بالنسبة إليّ إلا لحظة»، فإن المستمع يفهم أمرين في وقت واحد. أولهما أن الخلود يبدو قصيرًا (تداع يتعلق بالملفوظ وينطوي على مبالغة)، والثاني أن المتحدث يلح إلحاحًا متميزًا على ما يقول (تداع يتعلّق بالتلفّظ). وجملة «ارحل، لن أكرهك أبدًا» الشهيرة ستؤول هي أيضًا على أنّها تعني أمرين في آن واحد: تسمية مصغرة للإحساس المذكور، وبرهان على تحفظ المتكلم. فكل من التداعيين، إذن، يتضمن الآخر بصورة دائمة وبالتبادل؛ ولكن التركيز يمكن أن يقع تارة على هذا، وأخرى على ذاك.

٣- التناص

ينطوي اتجاه الإيحاء على اختلاف كبير آخر يسمح هو أيضا بالتمييز بين الظواهر الرمزية. وهذا الاختلاف ينتج عن كون الإيحاء يستهدف أو لا يستهدف نصا آخر، من كونه يصب ويرسو في الدال أو في المدلول.

فالتداعي يستطيع فعلًا أن يطال ألفاظًا أخرى مأخوذة بخصائصها الصوتية والصرفية والأسلوبية؛ وقد استحقت هذه الحالات اسم «التناص» في الأدب الحديث. ولما كانت هذه الحالات متنوعة للغاية بحد ذاتها، فإنني سأكتفي بذكر المبادئ الكبرى التي يرتكز عليها هذا التنوع.

أحد هذه المبادئ له طبيعة كميَّة: نص ما يمكن أن يذكر بنص واحد آخر من مثل «جاك القدَرَي» بالنسبة إلى «تريسترام شاندي»؛ أو بجنس أدبي كامل، من مثل «دون كيشوت» بالنسبة إلى روايات الفروسية؛ أو ببيئة معينة، حين تذكِّر جملة عامية ما بالبيئة التي تسود فيها العامية ذات الشأن؛ أو بعصر كامل، من مثل «مدام بوفاري» بالنسبة إلى الأدب الرومنسي.

وثمة مبدأ آخر له طبيعة نوعية هذه المرة: الإيحاء يمكن أن يمتد من الإدانة (كما هو الحال في الصور الساخرة عادة) إلى الثناء (المتضمن في المحاكاة والتجويد الأسلوبي).

إلى هذا التذكير السريع بالمبدأين الأساسين اللذين يرتكز عليهما تنوع حالات التناص، أضيف ملاحظتين لهما طابع أكثر عمومية. الأولى أن الوقائع التناصية تحتل مكانًا يقع في طرف الحقل الرمزي، وقد تتجاوزه أحيانًا، إذ ليس كل إيحاء بالغائب هو إيحاء رمزي. فثمة حالات كثيرة يكون فيها الجمع مع نص آخر هو بالضبط المعنى الذي تريد إيصاله القطعة اللغوية ذات الشأن، الماثلة؛ ولكن الأمر يختلف تمامًا عن تلك الحالات التي يكون فيها هذا الجمع شرطًا لتشكل معنى الملفوظ المعطى، دون أن يصبح هو نفسه هذا المعنى. إن «تريسترام شاندي» ليست المعنى

غير المباشر لـ«جاك القدَري»؛ ولكن العلاقة بين الروايتين ضرورية لإقامة وتحديد المعنى المباشر وغير المباشر لهذه الرواية الأخيرة. فإلى جانب الإيحاءات الرمزية توجد إذن إيحاءات أخرى تتمثل وظيفتها قبل كل شيء بالإسهام في تشكيل مظهر ما (شكل خارجي)؛ ولهذا السبب، يمكن تسميتها العلاقات المظهرية (الشكلية).

أما الملاحظة الثانية فلها علاقة بالحدود التي تسمح بحصر وتحديد ظاهرة التناص ذاتها؛ تلك الظاهرة التي يتهدد وجودها جراء كلية وجودها (وجودها في كل مكان). وأيًا كان رأي مونتين في هذا الخصوص، فليس هناك شيء اسمه لغة خاصة؛ فالألفاظ ملك للجميع وتحت تصرف الجميع. ومن هنا، فإننا وبمجرد البدء بممارسة نشاط لغوي ما، نقوم باستدعاء خطابات سابقة عبر استخدام الألفاظ نفسها والنحو نفسه. ومن المرجح أننا، لو نقبنا بدقة وعناية جميع المطبوعات التي سبقت «أزاهير الشر» مباشرة، فإننا سنعثر ليس فقط على جميع الألفاظ التي استعملها بودلير، وهذا أمر طبيعي، وإنّما أيضًا على جميع تراكيبه؛ ومع هذا، نحن نعلم أن نقد الينابيع لم يحرم نفسه من إقامة هكذا مقاربات.

ينبغي، إذن، أنْ يكون المبدأ العام الذي ينص على ضرورة وجود بعد تناصي مخففًا ومجهزًا بقواعد بسيطة ودقيقة تسمح بتحديد الحالات التي يكون فيها التناص مفيدًا أو غير مفيد.

٤- خارج النص وداخله

وثمة طريقة ثالثة تسمح بالتمييز بين الظواهر الرمزية وفق اتجاه الإيحاء؛ وهذه الطريقة ترتكز على التساؤل فيما إذا كان المعنى غير المباشر يتعلق بنفس النص الذي يتم الانطلاق منه أم أنه بعيد عنه (خارجه)، أي على التمييز بين الرمزية الضمنصية (الواقعة ضمن النص) والرمزية الخارنصية

(الواقعة خارج النص) (في كتابه «S,Z» يسمي بارت النوع الأول «قانون سيميائي»، والثاني «قانون رمزي»).

الحالة الأخيرة من هاتين الحالتين لا تحتاج إلى شرح، فمسيرة فوست ترمز إلى مصير الإنسانية، كما أن مسيرة دون جوان ترمز إلى تقلبات العلاقة بين المحبين؛ و«نقطتا الوصول» هاتان لا نعثر عليهما ضمن نصّي غوته وموليير. كذلك، عندما يرمي بحار عجوز عقدة حبل بين يدي القبطان «دولانو» في أحد أعمال ميلفيل، فإن هذه العقدة لا ترمز إلى شيء آخر غير المشكلة التي كان القبطان يواجهها في الوقت نفسه: يبقى دولانو على حافة السفينة، «عقدة في اليدين، وعقدة في الرأس»، كما يقول ميلفيل.

أمّا الرمزية الضمنصية، فهي مسؤولة إلى حد كبير عن الطريقة التي تتشكل بها الصفات والأفكار (إذا أخذنا بالنمطين اللذين اعتمدهما أرسطو في هذا المجال) داخل تخيّل ما. ذلك أن المؤلف يمتلك وسيلتين ليبني شخصياته: إما أن يقوم هو نفسه بتحديد سماتهم مباشرة، أو أن يترك للقارئ مهمة الانشغال باستخلاص هذه السمات انطلاقًا من أعمالهم وأقوالهم؛ ومن المعروف أن الأدب قد مارس عبر تاريخه هاتين الطريقتين في التقديم.

والأمر نفسه ينطبق على توصيل الأفكار العامة؛ فكثيرًا ما ينهي كونستانت أو بروست فقرة ما بجملة تتميز عما سبقها بوضوح: مكتوبة بصيغة الحاضر اللازمني، ومسبوقة بمحدد كمي عالمي. لكن هناك كتّاب آخرون لا يعبؤون إطلاقًا بصياغة الحِكم والأحكام، ولا يهتمون بنقل وإيصال الأفكار العامة؛ وهم يتعمدون ذلك بهدف حث القارئ، ليس غير، على استخلاص هذه الأحكام وتلك الأفكار انطلاقا من الأفعال التي تشكل عقدة المؤلَّف. وكثيرة هي المؤلفات التي تكون فيها «نقطة وصول» الإيحاء الرمزي ماثلة في النص ذاته.

كما هو الحال في العلامات التناصية، ينبغي هنا أيضًا الاحتفاظ بمكان لعلاقات ضمنصية تصويريَّة، غير رمزية. فكل فصل من فصول قصة ما، سواء كان أطول أو اقصر من سابقه، يشيع فيها، أي في القصّة، تدرجًا وإيقاعًا ضروريين لتأويل الفصل؛ ولكن هذا لا يعني أن فصلًا ما يرمز فيها إلى فصل آخر.

٥- السياقان: الاستبدالي والتركيبي

سيضاف هنا، أخيرًا، تمييز رابع لا يتعلق هذه المرة باتجاه الإيحاء بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما بطبيعة الوسائل التي تسمح بتحديد المعنى غير المباشر (سواء من جهة إنتاجه أو من جهة تلقيه). وسنعتمد من جديد تمييزًا استُعمل من قبل في أثناء الحديث عن المؤشرات التي تدفع على التأويل: إنه ذلك التمييز الذي يفرق بين الإرجاع إلى السياق التركيبي المباشر، والإرسال إلى الذاكرة الجماعية، إلى المعرفة المشتركة بين أفراد مجتمع ما (وهذا على ما يبدو هو ما رمى إليه تمييز شليرماخر الشهير الذي يفرق بين التأويل «الفني» و«التأويل النحوي»).

الرمزية التي ترتكز على الذاكرة الجماعية هي بالضبط تلك التي تحاول أعداد كبيرة من معاجم الرموز تصنيفها وفهرستها، وذلك بغض النظر عن موضوعات هذه المعاجم وطموحاتها. وهي أيضًا أداة لا غنى عنها في التأويلات الدينية أو التحليلية النفسية، ذلك أن لكل استراتيجية من استراتيجيات التفسير هذه «مفرداتها» الخاصة بها، قوائم معدة مسبقًا للتعادلات تسمح وبصورة شبه آلية بإحلال معنى ما محل صورة ما. وإننا على معرفة أيضًا بالقراءات الباطنية (الكيميائية، التنجيمية، إلخ.) التي من الممكن أن نخضع لها أي نص كان، ونحصل في النهاية على نتائج كثيرًا ما تكون مدهشة. كما أننا نعرف بالمقابل أن النقد الأدبي الداخلي قد رفض رفضًا قاطعًا كل لجوء إلى هكذا تسهيلات: إذا كان على

الرقم «ثلاثة» أن يرمز إلى شيء ما، فذلك ليس لأن الرقم «ثلاثة» يوحي بهذا أو ذاك في الذاكرة الجماعية (في ذاكرة جميع القراء)، بل لأن هذا الرقم يظهر في سياقات خاصة ضمن المؤلف الذي نحن بصدد تأويله.

في التطبيق العملي، نلجأ دومًا إلى سجّلين (أو مرجعين). فعندما أوّل السيد لونغدون جملة «إنها تستعيد شباب ابنتها» بـ«إذن، هي تريد استعادة شبابها هي» فقد كان مضطرًا إلى اللجوء لفكرة عامة، شائعة في أوساط مجتمعه، مفادها أن أحد الأعمال يستهدف دومًا الآخر. لنتمعَن في هذا الخصوص في طبيعة الأفكار العامة، وبالنتيجة في الطريقة التي تُقدِّم بها الذاكرة الجماعية نفسها: إذا طُلب إلى شخص ما أن يعدد سلوكيات وقواعد المجتمع الذي ينتسب إليه، فإنه لن يفكر إطلاقًا بالقاعدة التي سمحت بالاستدلال الحالي. ومع ذلك، فقد كان كافيًا أن تتلفّظ شخصية ما بالجملة الأولى كي يكتشف ويلتقط السيد لونغدون، ومعه قرّاء الرواية، المُضمَر الذي ينطوي بالتأكيد على وجود هذا التشابك في أذهانهم؛ ذلك أن هذه الذاكرة هي ذاكرة سلبية، استسلامية ومطيعة إطاعة عمياء؛ ذاكرة لا يُستحضر مضمونها إلا بفضل التبئير الذي تمارسه الجملة ذات الشأن هي نفسها. والحقيقة هي أن الأفكار العامة هي أفكار ليست موجودة فحسب، وإنما أيضًا جاهزة في ذاكرة كل فرد منّا. أما بالنسبة إلى الاستدلالات، فإنها لا تنسجم، وهذا أمر طبيعي، مع القواعد الدقيقة والصارمة للمنطق الشكلي؛ إنها تتطابق مع ما سمّاه أرسطو «قياسًا إضماريًا»، أو جدلاً شكليًا بلاغيًا يقود إلى ما هو شبيه بالحقيقة أكثر مما يوصل إلى الحقيقة.

بالمقابل، عندما يقول السيد لونغدون إلى صاحبه في مناسبة أخرى: «أمّك واستني أكثر من آخرين»، وفانديربنك يؤول: تريد القول إنك تحبها دون مبادلة، فإنه يفعل ذلك من خلال الرجوع ليس إلى الذاكرة الجماعية، بل إلى السياق المباشر: في الجمل التي سبقت هذا الكلام، حقق السيد لونغدون، هو نفسه، تضامنًا بين الأمرين: النساء اللواتي كان هو يحبهنّ

كنّ يكتفين بمواساته. على أية حال، إن هذا اللجوء الممكن إلى مرجعين مختلفين (السياق التركيبي والذاكرة الجماعية) هو ما يسمح بفهم آلية سبق وأن أُثيرت في الفصل السابق، هي آلية استبدال «المعنى الأساسي» بـ«المعنى النجومي»؛ فكثيرًا ما تعتمد الطرفة على إمكانية استدعاء معنيين مختلفين في وقت واحد لكلمة واحدة بفضل هذا الإرجاع المزدوج. لنتأمل هذا المثال:

كيف حالك؟ يقول الأعمى إلى المُقعد.
كما تراها، يرد هذا الأخير على الأعمى.

إن الذاكرة الجماعية (وهي هنا ذاكرة محض لغوية) تستدعي إلى الذهن المعنى الشائع، إذن الأساسي (تعبيرا «كيف حالك؟» و«كما تراها»). والسياق التركيبي المباشر (لفظا «أعمى» و«مقعد») يوقظ ويحرك المعنى الحرفي للعناصر المكونة لهذين التعبيرين (حركة، رؤية).

خلاصة القول، إن الاختلاف المهم بين نمطي الإيحاء الرمزي هذين يكمن في أن المعرفة المشتركة الضرورية للتأويل ينبغي أن يُعبّر عنها بوضوح كامل في أحدهما، وأن تكون بالنتيجة مستوعبة من قبل المتحدث؛ في حين أن الإرجاع الضمني المميِّز للنمط الثاني يفرض على المتخاطبين «التواطؤ» فيما بينهم، وإذا كان بإمكان هؤلاء المتخاطبين أن يتفاهموا فيما بينهم، فذلك لأنهم يمتلكون ذاكرة جماعية مشتركة وينتمون إلى جماعة اجتماعية واحدة. ضِف إلى هذا أن التأكيد على هذا «التواطؤ» قد يكون هو الهدف الحقيقي الوحيد لهكذا إيحاء غير مباشر: هذا بذاته، من جهة أخرى، يشكل وسيلة فعالة وممتازة لأن تجعل خبرًا ما مقبولًا دون أن تضطر لصياغته، وإذن دون إخضاعه لاهتمامات المحادث النقدية، وهذا ما يعرفه تمام المعرفة المختصون بالإقناع والديماغوجية. إن رفض الفهم هو الوسيلة الوحيدة لرفض هذا «التواطؤ» (أن أمتنع عن التعرف من خلال الضحك، فذلك يعني أنني أمتنع عن فهم الطُّرف العنصرية).

الفصل الخامس
البنيـة المنطقيـة

قد تشكل العلاقة بين المعنيين المباشر وغير المباشر الجانب الأكثر عرضة للجدل في المنهج الرمزي: كيف يمكن وصف العلاقة التي تنعقد بين كيانين متشابهين موضوعين وجهًا لوجه؟ يمكن القول على سبيل المنهجة إن هناك نمطين من الأجوبة في هذا المجال. فبعض الأجوبة يحاول حمل العلاقات الرمزية على ما هو معروف لدينا عن العلاقات الاستدلالية؛ وبعضها الآخر يصف علم الرموز بطريقة خاصة، ودون أن يحاول تقريبها من التداعيات الأخرى التي نراها مستخدمة في اللغة.

١- تصنيفات عامة

الطريقة الأولى في المعالجة (تلك التي ينطوي عليها النمط الأول من الأجوبة) موجودة منذ العصور القديمة، ولكن لا يمكن الادعاء بأنها قد استغلت بصورة منهجية. فقد ذكّرت في بداية هذا العرض بالمقاربات الممكنة بين مختلف التصنيفات التي أقامها أرسطو، وبنظرية الأفكار التابعة في «منطق البورت رويّال»[1] وأجياله اللاحقة. فالرواقيون كانوا يسمون الاستدلال الجملي «علامة»، وعالم المنطق الهندي ماهيابهتال كان يؤكد، خلافًا لمنظري الإيحاء، أن الاستدلال الجملي ليس سوى حالة خاصة من حالات الاستدلال. ومعروف أيضًا أن كانتيليان كان يعرّف الاستعارة (التي هي علاقة رمزية) على أنها تشبيه (أي علاقة استدلالية) مكثف. وفي نهاية القرن التاسع عشر، دفع الألسني الروسي بوتيبنيا بالقضية

1- «la Logique de port - Royal»

إلى أبعد من هذا، إذ وضع المجاز المرسل ذا العلاقة الخارجية والنعت في مستوى واحد، ولم يتمسك إلا بالاختلاف بين ما هو ضمني وما هو بيّن، وهو بهذا يوسّع صياغة كانتيليان ويطورها:

> كل تسمية مكتملة تزودنا بتشبيه بين مركبين عقليين هما الدال والمدلول (إذن، يوحد بوتيبنيا بين المزدوجة: مسند- مسند إليه، والمزدوجة: دال- مدلول). وعندما يُعبَّر لغويًا عن هذا وذاك، فإن العلاقة بين الاثنين يمكن أن تكون إما علاقة مجاز مرسل خارجي، أو علاقة مجاز مرسل داخلي، أو علاقة استعارية[1].

إنَّ الدقة في وصف الرمزية ينبغي استنادًا إلى هذا أن تضاهي دقة ما هو مطلوب بخصوص العلاقات الاستدلالية. فـ«أمبسون» يفترض في أحد كتبه[2] أنَّ العلاقة بين المعنى المباشر والمعنى غير المباشر يمكن أن تُترجم من خلال صيغة الإسناد:

«أ» هو «ب»، حيث «أ» و«ب» معنيان لكلمة واحدة؛ ومن ثم يُحلَّل هذا الاقتراح المبدئي إلى أربع صيغ دلالية مختلفة هي:

> «أ» مشمول في «ب».
> «أ» يستتبع «ب».
> «أ» شبيه بـ«ب».
> والصيغة الرابعة هي صيغة فريدة وشاذة شيئًا ما: «أ» نموذج لـ«ب».

ومن الواضح أنَّ هذه الصيغ تؤطر جيدًا التقسيم البلاغي التقليدي: مجاز مرسل خارجي (انتماء)، ومجاز مرسل داخلي (سببيّة)، واستعارة

1- «Iz zapisok po teorii slovesnosti.Poézija i proza»

2- «The Structure of Complex Worlds»

(تشبيه، تشبّه). ولو أنّ التوجه صوب المجال الاستدلالي كان يتم بالأحرى انطلاقًا من نظام الصيغ النحوية، فإننا سنحصل على تحديد لما هو رمزي لا تسمح العلوم البلاغية التقليدية بإنتاجه: الانتماء سيفسح المجال أمام الإضافة والمجاز المرسل الخارجي، والبدل والصفة سيرتبطان بالاستعارة (التي لها أيضًا صلات مع التنسيق)؛ أمّا المجاز المرسل الداخلي فسيجمع بين علاقات مختلفة: سببية (تعددية، تمييز) وأداتية (أداة العمل) وظروف العمل...، ولا نكاد نرى أو نتعرف على المجاز الذي يلائم الإضافة ويكافئها... وإذا، بالمقابل، اختصرنا مع بالي باقي العلاقات الاستدلالية إلى علاقتين فقط هما التلازم والتداخل، من جهة، والارتباط والخارجانية، من جهة أخرى، فلن يكون صعبًا القول بأننا هنا أمام الاستعارة والمجاز المرسل الداخلي.

٢- تصنيفات خاصّة

مع ذلك، كثيرًا ما كانت محاولات وصف العلاقات الرمزية تتم بصورة مستقلة، ومن دون مقارنة النتائج المتوصَّل إليها مع تلك التي توفرها الدراسة الدلالية للخطاب (ما يشكل انعزالية يؤسف لها بالتأكيد، لا سيما وأن هذه المقارنة هي وحدها ما يسمح بفرض السؤال المهم التالي: إذا كان من الممكن تفسير المجازات بالجمل، والمُضمرات بالاستدلال، فلماذا لا يمكن تكثيف كل جملة في مجاز، واختصار كل استدلال في مُضمر؟).

على أية حال، لو عدنا إلى التصنيفات الكبرى التي سيطرت على البلاغة التقليدية الغربية في هذا المجال، لوجدناها تنحصر في تصنيفين يعودان معًا إلى أرسطو، ولكن في نصوص مختلفة: في حقيقة الأمر، ورغم ما يبدو للوهلة الأولى، فإن هذين التصنيفين ليسا مستقلين أحدهما عن الآخر تمام الاستقلال.

فالتصنيف الأول يجد جذوره في كتاب «الشعرية» الذي يذكر فيه أرسطو أربعة أنواع من التحولات (كان لمصطلح «استعارة» آنذاك معنى عام) هي: «إما من الجنس إلى النوع، أو من النوع إلى الجنس، أو من النوع إلى النوع، أو وفق علاقة التشابه»[1]. ولو تركنا الآن العلاقة التشابهية التي تناقض بصورة ملموسة الحالات الثلاث الأخرى وهي مأخوذة دفعة واحدة، فسنلاحظ أننا هنا أمام مزج له بعدان:

نوع – جنس، من جهة، ونقطة انطلاق – نقطة وصول (أو معنى مباشر ومعنى غير مباشر)، من جهة أخرى.

ثلاثة من نتاجات هذا المزج ذُكرت، في حين أنّ الرابع (من جنس إلى جنس) لم يُذكر، ومع ذلك، يمكن التعبير عن النتاجات الأربعة بواسطة المصطلحات البلاغية الشائعة. فالحالة التي يتم فيها الانتقال من جنس إلى نوع تمثل المجاز المرسل الخارجي التخصيصي، والحالة التي يتم فيها الانتقال من نوع إلى جنس تعادل المجاز المرسل الخارجي التعميمي، وتلك التي يتم فيها الانتقال من نوع إلى نوع تساوي الاستعارة؛ أما الحالة المفقودة، أي تلك التي يتم فيها الانتقال من جنس إلى جنس، فتنطبق على المجاز المرسل الداخلي: بينما تنطوي الاستعارة على لفظين (نوعين) بينهما خاصية مشتركة (جنس) –كما في حالة «حب» و«لهب» المحرقين كليهما – فإن المجاز المرسل الداخلي يتطلب أن يكون لفظ ما (نوع) مشهورًا بصفتين مستقلتين أو يمكن تحليلها إلى جزأين (على الأقل) بينهما علاقة تجاور (متجاورين)، وذلك على نحو ما نجد في العقيدة الكاثوليكية ومقرها الجغرافي اللذين هما وجهان لكيان واحد، ويمكن أن نسمي أحدهما باسم الآخر: «روما». خلاصة القول: إذا كانت الاستعارة، كما كان يقول

1- «1457 b»

بوتيبنيا، تنطوي على مسند مشترك بين فاعلين مختلفين، فـإن المجـاز المرسـل الداخلي، هو، يتطلب تجهيز الفاعل الواحد بمسندين مختلفين.

علـى أيـة حـال، إن هـذا التصنيـف المنطقـي جـدًا لـم يلـق، وهذا أمر غريب، إلا شعبيـة ضعيفـة. فنحــن لا نعثــر لــه علــى صــدى إلا فــي القــرن الثامن عشـر، وتحديدًا عنـد ليسّنغ (Lessing) الــذي يقيــم فــي «دراســات حول الحكاية الخرافية»[1]. تعارضًا بين المجاز الذي هـو تـسمية الخاص باسم خاص آخر، والمثـال الذي هو تـسمية العـام باسـم الخـاص. والحقيقة أن مصطلحي «عام» و«خاص» قابــلان للتحــول إلــى «جـنس» و«نوع»؛ ولكن من الصحيح أيضًا القول إن المثال والمجاز يدلان على نوعين من أنواع الرمزية الجملية، غير المفرداتية (سـأعود إلى هـذا لاحقًـا). وهنـا، يمكن العودة مرة أخرى إلى شيلنج (Schelling) في كتابه «فلسفة الفن»[2]، حيث يعرِّف المجاز على أنه انتقال من الخاص إلى العام، والتخطيطية انتقـال من العام إلى الخاص (في حـين أن الرمـز هـو تـشابك الاثنـين وتـداخلهما). ولكن هذا كل شيء تقريبًا.

وثمة تصنيف آخر له طبيعة مختلفة هو التصنيف الأرسطوي الـذي عـرف شهرة أوسع. وهذا التصنيف لم يكن أرسطو يطبقه على المجـازات، وإنَّـما عـلى التداعيات من كل نوع (بصورة عامة): تلك التي يمكن أن تنشأ، كما يقـول في الفصل الثاني من «دراسة الذاكرة»[3]، بواسطة التشابه، أو التجاور، أو التضـاد.

وعنـــدمـــا جـــاء القـــديس أوغـــستـــان (Augustin) نقـــل هـــذا التقسيـم إلــى دائـرة المجــازات (وإلى دائرة العلاقـات الاشتقاقية) وطبقه

1- «Traités sur la fable»
2- «La Philosophie de l'Art»
3- «traité De la mémoire»

عليها في واحد من مؤلفات الشباب هو «عن الجدلية»[1]. واعتبارًا من هذه اللحظة سنلتقي بهذا التصنيف طوال تاريخ البلاغة في الغرب (سيسيرون «Cicéron» وكانتليان «Quintilien» كانا يكتفيان في هذا المجال بالتعداد دون التصنيف). وإذا كانت هذه المصطلحات قد لقيت الرواج الكبير الذي نعرفه، فإنما يعود ذلك ومن دون شك إلى كونها مادية أكثر وموحية، وذات تأثير نفسي بالغ.

وجدير بالذكر، من جهة أخرى، أن لائحة هذه المصطلحات قد عانت تعديلات طفيفة. فعند ڤوسيوس (Vossius)، ثمة أربع علاقات جوهرية: تنضم المشاركة إلى الثلاثة الباقية (التشابه والتجاور والتضاد). أمّا عند بوزيه (Beauzée) فثمة ثلاث فقط، ولكنها ليست تمامًا العلاقات الثلاث الموجودة عند الآخرين: هنا، علاقة التضاد هي التي تتلاشى. وعند جاكوبسون (Jakobson) يتراجع العدد، كما هو معروف، إلى علاقتين فقط هما علاقة التشابه وعلاقة التجاور؛ وبوركي (Burke) يتحدث بدوره عن أربعة مجازات أساسية هي الاستعارة، والمجاز المرسل الداخلي، والمجاز المرسل الخارجي، والتهكم؛ وتلكم لائحة تعادل كما نرى لائحة فوسيوس.

وضمن هذا السياق بالذات يمكن وبسهولة كبيرة تبين لماذا لاقت الاستعارة (التي هي مجاز تشابه)، من بين جميع أنواع المجاز الأخرى، شعبية أكبر: بخلاف مجاز التجاور وغيره، يكرر التشبيه العلاقة التي تكوّن كل استدعاء أو إيحاء رمزي؛ إنه إحداث لتعادل ما، «زيادة في الضريبة»، لأن معنى ما أوّل يسمح فيه بإثارة معنى ثان. إذن، فالاستعارة هي التجسيد الأكثر تعبيرًا والتمثيل الأكثر صفاء للعلاقة الرمزية: إن مفعولها يمتد من التعادل (من التشابه) وحتى التربيع؛ في حين أن المجاز المرسل الداخلي هو

1- «De la dialectique»

مجرد تعادل وتجاور. كذلك، إن الإيحاءات التي تتم بواسطة التشابه لها تأثير شمولي: جميع أجزاء النص يمكن أن ترمز إلى شيء واحد، أما الإيحاءات التي تتولد من خلال التجاور أو التواجد في وقت واحد فهي توزيعية: كل جزء من النص يقابله (أو يتراسل مع) تداعٍ خاص.

على أية حال، إذا كان هذا التصنيف ينطوي على صعوبة ما، فإن هذه الصعوبة ترجع إلى سمته التعسفية: لماذا لا يوجد سوى ثلاثة أنماط من التداعي (أو التصور)، أو أربع، أو اثنين؟ في الرد على هذا السؤال، نقول: إن ما أراده جاكوبسون حين ربط نمطي التصور (المشابهة والمجاورة) بطريقتي عمل لغويتين جوهريتين هما الانتقاء والتنسيق (وهما طريقتان استخدمتهما البلاغة التقليدية وخاصة سيسيرون) هو بالضبط التخلص من هذا التعسف. ولكن المحاولة الأنجح في توضيح أسس هذا التصنيف هي على ما يبدو لي المحاولة التي يقدمها كتاب «البلاغة العامة»[1]، التي يعود لها الفضل في ربط تصنيفي أرسطو أحدهما بالآخر: المشاركة تساوي التضمين (انتقال من الجنس إلى النوع، أو من النوع إلى الجنس)؛ والتشابه انتقال من نوع إلى نوع آخر؛ أمّا التجاور فانتقال من جنس إلى جنس من خلال نوع مشترك.

يبقى أنْ نقول إن هذا التصنيف نفسه يمكن أن يُنقل إلى المستوى الجُملي: أرسطو وليسينغ كانا قد بدأا هذا العمل. وفي هذه الحالة، سيتم التحدث عن «مثال» أو «توضيح»، عندما توحي جملة خاصة بحقيقة عامة، وعن «حكمة» في الحالة المضادة (وهذه هي منهجية شيلنج). ومصطلح «مجاز» يمكن أن يكون هنا مكرّساً للدلالة على «علاقة رمزية لتشابه ما بين الجمل» (التصنيف المسيحي سيشكل نمطاً من ذلك)؛

1- «la Rhétorique générale»

أمّا مصطلح «تضمين» فسيتم الاحتفاظ به من أجل التجاور أو التواجد معًا؛ كما أن مصطلح «تلميح» سيكون مفيدًا أيضًا في بعض الحالات. على أية حال، إنّ اللوحة الآتية ستلخص لنا هذه المقترحات الاصطلاحية:

مصطلح «منطقي»	مصطلح «نفسي»	رمزية معجميّة	رمزية جملية
خاص - عام، نوع - جنس	مشاركة، تعميم	مجاز مرسل خارجي مُعمم	مثال، توضيح
عام - خاص، جنس - نوع	مشاركة، تخصيص	مجاز مرسل خارجي مُخصِّص	حكمة، منهجة
خاص - خاص نوع - نوع	تشابه، تشبيه	استعارة	مجاز، تصنيف
عام - عام، جنس - جنس	تجاور، تواجد معًا	مجاز مرسل داخلي	تضمين، تلميح

من المؤكد أن هذا التصنيف الأولي يمكن أن يستكمل إلى ما لا نهاية من خلال إضافة تقسيمات ثانوية سنشير إلى بعضها على سبيل المثال والتذكير. ولنبدأ بالاختلاف الذي لاحظه أرسطو بين الاستعارة البسيطة والاستعارة القياسية (أو بحسب مصطلحات بيرس، بين الصورة والرسم البياني اللذين هما نمطان للأيقونة). ولكن ثمة اختلاف آخر، يشتهر به كانتليان، يميز بين المجاز المرسل الخارجي المادي (جزء/ كل) والمجاز المرسل الخارجي المفهومي (جنس/ نوع) وثالث يسمح بالتفريق بين نوعين من المجاز المرسل الخارجي: المخصِّص والمعمّم، من جهة، والتشخيص والكناية، من جهة أخرى؛ وهو إضافة إلى ذلك يعكس

بساطة الاختلاف بين اسم النكرة واسم العلم. وهناك اختلافات أخرى كثيرة نجدها مبثوثة في كتب البلاغة القديمة والحديثة.

في الإيحاء المادي، تتشكل وتترابط الكثير من العمليات، واحدة تلو الأخرى، في حين أننا نتلقاها فورًا وفي الحال. فعندما يستنتج السيد لونغدون الخلاصة التي نعرفها بخصوص طبع فانديربنك، فإنه يبدأ قبل كل شيء بتعميم (جملة فانديربنك مثال على خيانة الأصدقاء)، ثم بتضمين (خيانة الأصدقاء برهان على عقلية فظة وخشنة)، وينتهي بتخصيص جديد (فانديربنك واحد من ذوي هذه العقلية الأخيرة) لا يُعبِّر عنه بهذا الشكل المباشر في أي مكان، وإنما يكتفي بالقول: إني أراك مختلفًا اختلافًا كبيرًا عن أبناء جيلي.

٣- نقد التصنيفات

أردت فيما سبق تلخيص الجهود التصنيفية التي بذلها بلاغيّو الماضي؛ وهي جهود واكبها الكثير من المناقشات بخصوص المصطلحات المستخدمة. غير أن الأهمية التي أسنِدَت إلى هذه المناقشات، وكذلك الشعبية التي حظيت بها، تبدو لي في غير محلها إلى حد كبير، غير مستحقة. ففائدة هكذا تصنيف هي فائدة محض عملية، إنه بحالته التي هو عليها لا يتضمن أية نظرية بخصوص طبيعة الظواهر الرمزية. ويكفي التذكير هنا بأن مجرد اصطناعك لنفسك لفظين أحدهما عام والآخر خاص يوفر لك إمكانية تصنيف جميع أشياء العالم في مجموعات وأبواب تتأتى من التنسيق بينهما. فالتعامل مع طواقم (أو مجموعات) أصغر من جميع الوقائع الرمزية أمر أسهل بالتأكيد؛ ولكن هذا لا يقول شيئًا عن طبيعة الأشياء المصنفة. ومع ذلك، فإن من الممكن اكتشاف معادل نفساني لهذه الأصناف

(كما فعل جاكوبسون بخصوص التشابه والتجاور)، وتلك حالة تجد فيها التشعيبات الجزئية مبرّراتها وفوائدها.

٤- المواربة الجناسية

جميع التداعيات التي تحدثتُ عنها قبل قليل تدور بين أجزاء من مكونات هذا العالم (موضوعات، أشياء، أعمال، الخ)؛ وليس من قبيل الصدفة أن تكون الألفاظ الإرجاعية هي وحدها القادرة على أن تصبح نقطة انطلاق للتداعيات الرمزية (هذا لا ينطبق بالطبع على الروابط، وحروف الجر، الخ). ولكن هذا لا ينبغي أن يقودنا إلى الاعتقاد بأن وجود العلاقات التصورية بين الكلمات أمر مستحيل؛ فالترابطات التناصية التي أشرنا إليها سابقًا مثال طيب للحالة المضادة. وحتى في حالة التداعي الذي يرتكز على المدلول وينطلق منه، تستطيع الدوال أنْ تلعب دورًا ما؛ ولكن ما يميز هذه العلاقة الأخيرة حينئذ هو عدم قدرتها على التواجد دون الأخرى: حتى ولو أن ذلك لم يكن متعمَّدًا، فإن التعليل الدلالي يدعّم بالضرورة التشابه الصوتي أو الخطي.

على أية حال، في مثل هذه الحالات سيتم التحدث عن «موارية جناسيّة» (المجانسات ألفاظ أشكالها متشابهة ومعانيها مختلفة) اختيارية، وإذن ثانوية بالمقارنة مع الموارية الدلالية؛ ولكنها مع ذلك قادرة على مضاعفة كثافتها مرات عديدة: يقرن المتحدث، إذا صح القول، اللغة بوجهة نظره الخاصة، لأنه يتبنى ظاهريًا وجهة نظر الكلمات: تركيب المفردات، وذلك شيء مؤكد وجدير بالتقدير، يؤيِّد ويؤكد ملفوظها (كذلك، تكفي المقاربة بين شيئين كي نشتبه بوجود تشابه بينهما، وقد رأينا ذلك سابقًا).

إن المواربة الجناسية تتبع طريقًا واحدًا في الاستدعاء الرمزي والإسناد الاستدلالي (حيث تسهل ملاحظته). والميادين التي تشكلت عبر التاريخ وتبدو فيها المواربة الجناسيّة أكثر أهمية هي ميادين التعليل الاشتقاقي، والشعر، واللعب بالكلمات.

يهدف التعليل الاشتقاقي إلى إثبات القرابة بين المعاني من خلال تقارب الأشكال؛ إنه يتجاوز البحث الاشتقاقي الصرف (كما يُطبَّق في أيامنا هذه) الذي يهتم فقط بالتسلسل أو النسب التاريخي للأشكال: عند أفلاطون Platon (Cratyle)، التقارب الشكلي والدلالي ليس تاريخيًا؛ وعند هايدجير (Heidegger)، المعنى الأصلي هو في الوقت نفسه المعنى الصحيح. والتعليل الاشتقاقي (ذلك الذي كان جان بولهان (Jean Paulhan) يسميه «الحجة بواسطة الاشتقاق») ينتج أيضًا بصورة عفوية، وبعيدًا عن النحو والفلسفة: في هذه الحالة، نتحدث عن الاشتقاق الشعبي الذي هو منبع سهل للفكاهة الإرادية (تابورو: البرلمان مكان نتحدث فيه ونكذب) أو اللاإرادية (أصل الإنسان عند الضفادع، حسب برسيت Brisset):

> ثمة فرق كبير، على ما يبدو للوهلة الأولى، بين الاشتقاق الشعبي والشعر. ولكن ماذا يفعل الشاعر الذي يجمع في القافية بين «songe» و«mensonge» سوى أنه يقيم علاقة متناغمة وسارة أزعم أنها مؤقتة بين الشكل والمعنى: سارة لأنها ترضي ذلك النزوع الغامض إلى النظام الذي هو نفسه أساس الاشتقاق الشعبي (...).
>
> أن تكون شاعرًا، فذلك، حسب ما لارميه، يعني أنك تسند معنى أكثر صفاء إلى كلمات القبيلة. واضح

إذن أنه قد يكون هناك ما يمكن تسميته بشعر لاشعوري (آلي) يعطي لكلمة ما معنى هو حسب الظاهر أكثر ملاءمة لبنيتها الصوتية: وهذه هي حالة كلمة «fruste» (خشن، فظ) التي تقترب من حيث المعنى من «rustre» و«brusque»[1].

قد لا يكون مبدأ الجناس، الذي هو نفسه شكل من أشكال قانون التوازي، مهمًا بالنسبة إلى الشعر لدرجة نصبح معها مضطرين إلى التذكير بذلك كل مئة سنة، مكتشفين في كل مرة طاقة الأصوات على التأثير؛ فهو ليس جزءًا من التعريف الذي يُعطى عادة للخطاب الشعري.

وعندما يقول هيفيزي (Hevesi) عن شاعر إيطالي مناهض للعسكرتارية في الروح ولكنه مكره على تعظيم الإمبراطور الألماني في شعره: «لكونه غير قادر على طرد القياصرة (les Césars)، فهو على الأقل يطيح بالوقفات (les Césures)»، فإنه يبدو وكأنه لا يقارب إلا بين تراكيب صوتية متشابهة؛ ولكن «César» و«Césure»، هذين اللفظين المجردين من العلاقات في حالة كونهما مفردات، يصبحان في هذا السياق الخطابي متضادين: ما هو مهم وجوهري يتعارض مع ما هو تافه ولا شأن له. في ألعاب الكلمات هذه، كما في التوريات الجناسية ذات المذاق الطيب أو الرديء، يتمُّ تأسيس وتسويغ علاقة المعاني من خلال العلاقة التي تربط بين الأصوات. ولكن هذه لا تحل محل تلك ولا تستبعدها إطلاقًا.

1- «J.orr, Essais d`étymologie et de philologie francaises» (دراسات في الاشتقاق وفقه اللغة الفرنسيين).

الفصل السادس
غموض المعنى؟

١- غموض الرمزي

هناك اختلاف جذري ومؤكد بين الترابط الخطابي والإيحاء الرمزي، وهذا الاختلاف يكمن في حقيقة أن أحدهما موجود بصورة موضوعية، في حين أن الآخر يتشكل في وعي كل من المتحدث والمتلقي فقط. ومن هنا، يصعب جدًا أن تكون للثاني(الإيحاء الرمزي) درجة من الدقة والثبات تضاهي تلك التي يمتلكها الأول؛ فكل ما بمقدوره هو الاقتراب منه ليس إلا: كثيرة هي الجهود التي بذلت في سبيل تحديد الإيحاء بأكبر قدر من الدقة، ومع ذلك فإنه لا يستطيع إطلاقا أن يعادل الوضوح الخطابي.

لكن حتى ولو كان المعنى غير المباشر موجودًا في الظاهر، كما في حالة التشبيه البليغ، فإن حقيقة تقارب المعنيين، تعادلهما، يمكن أن تفسر بما لا نهاية له من الطرائق. ذلك أن التشبيه الأكثر وضوحًا، أي ذلك الذي يحدد بدقة الصلة (وجه الشبه) التي تجمع بين اللفظين، يوفر مع ذلك ودائمًا إمكانية البحث عن تداع آخر: التشبيه مزدوج الأبعاد بالتأكيد، فهو ينطوي على تعادل سابق التكون (خطابي)، وعلى آخر لاحق (رمزي)؛ والكتاب يعرفون هذا جيدًا؛ صحيح أنهم يعللون صراحة تشبيهاتهم، إلا أنهم أيضًا يجعلونها تحرض على بروز تداعيات في مستويات أخرى: في وصفه للطفل الذي سيصبح فيما بعد القديس جوليان، يكتب فلوبير: «بوجهه الوردي وعينيه الزرقاوين، كان يشبه مسيحًا صغيرًا». فالتشبيه معلل هنا بالتشابه

الجسدي (التعادل السابق)، ولكنه يؤدي أيضًا إلى فكرة القداسة المستقبلية (التعادل اللاحق). وكان لدينا مثال مشابه في «كأرضية كنيسة». ففي غضون المشهد الخاص بمذبحة الحيوانات «كانت السماء حمراء مثل سماط من دم»؛ فمما لا شك فيه أن اللون هنا ليس سوى نقطة انطلاق لتداعيات أخرى، وأن الدم موجود هنا من خلال خصائص أخرى غير لونه.

على أية حال، إن الاعتراف بالغموض الذي ينطوي عليه كل إيحاء استعاري شيء، والنظر إلى كل أسلوب رمزي على أنه غامض أساسًا أو، وهذا يعني الشيء ذاته إلى حد ما، وضع جميع الوقائع الرمزية في سلم قيم يحتل الرمز الأقل تحديدًا الدرجة العليا منه، شيء آخر. ومع ذلك، فقد نزعت الجهود التي بذلها المنظرون والشعراء في الغرب منذ العصر الرومنسي، ومن خلال انقلابات «الرمزيين» و«السرياليين»، نحو هذا التثمين الذي يرفع من قيمة ما هو غامض. صحيح أن الرومنسيين يفترضون وجود قطبين للحقل الرمزي، يسمونهما «المجاز» و«الرمز»، إلا أن تفضيلهم لهذا الأخير مؤكد لدرجة أن المجازات لم تعد تظهر إلا بوصفها رموزًا غير موفقة. والحالة هذه، فإن السمة التي لا تنضب(مفتوحة) وبالنتيجة لا تترجم، لأحدهما، والمقفلة والمحدَّدة للآخر هي التي تميز بين النمطين، أيًا كانت المصطلحات المتبناة لتسميتهما والدلالة عليهما.

وفي هذا الخصوص، يقول همبولدت: إن الفكرة في الرمز «تبقى هاربة إلى الأبد، لا يمكن الإمساك بها»؛ أما غوته فيضيف «إنها، وفي كل اللغات، تبقى بعيدة عن الوصف».

وكذا الحال بالنسبة إلى الاختلاف بين التشبيه والرمز، عند هيجل، أو بين النثر والشعر عند شليجل الذي يقول: «إن النظرة غير الشعرية إلى الأشياء هي تلك التي تأخذها على أنها مضبوطة ومحددة بالإدراك الحسي

(بفعل الحواس) وتمييزات العقل؛ أما الرؤية الشعرية فهي تلك التي تفسرها باستمرار وترى فيها سمة تصويرية لا تنضب».

٢- درجات الغموض

وثمة طريقة أخرى أكثر توازنًا لرؤية الأشـياء تقوم على افتراض وجـود اختلاف كمي بين الإيحاء المحدد بقوة والإيحاء المحدد تحديـدًا ضـعيفًا، مـن خلال، بدايةً، تجنب أحكام القيمة. ويبدو أن أول مـن تفحـص بالتفـصيل، ومن دون امتلاك آراء مسبقة، هذا التعارض بين التعابير الرمزية التي يمكن تحديد معناها الجديد وتلك التـي يكـون هكـذا تحديـد مـستحيلًا فيهـا هـو البلاغي الكبير والنحوي العربي عبـد القـاهر الجرجـاني، في القـرن الحـادي عشر. فتبعًا لهذا البلاغي، ثمة نوعان من المجـازات همـا المجـازات العقليـة والمجازات التخيليـة. مجـازات النـوع الأول هـي تلـك التـي يحـدد معناهـا مباشـرة وبدقة. والخبر الذي تنقلـه يمكـن أن يكـون بالنتيجـة صـحيحًا أو خاطئًا، كقولك «رأيت أسدًا» وأنت تتحدث عن رجل ما(ثمة تطابق لافت للنظر بين البلاغيين اليونـانيين والسنـسكريتيين والعـرب بخـصوص هـذا المثال، فآشيل ودوفاداتا وأحمد، جميعهم «أسد»). أمـا مجـازات النـوع الثـاني (التخيلية) فهي خلافًا لذلك لا تصوب نحو شيء محدد؛ إنها لا تقول إذن ما يمكن وصفه بأنه صـحيح أو خـاطئ، والبحـث عـن معانيهـا هـو عمليـة مستمرة ولا نهائية، إنها في نهايـة المطـاف «لا تـستطيع التحديـد إلا بـصورة تقريبية»، والشاعر الذي يستخدمها «شبيه بذلك الذي ينضح من بحـيرة لا تنضب، أو بمن يقتطع من منجم هو أيضًا لا ينضب». فما المقـصود، يـسأل الجرجاني، بتعبير «أعنة الصباح»، أو «أيادي الريح»، أو «خيول الـشباب»؟ في هذا الخصوص، لا نستطيع البت بسهولة[1].

1- را. أسرار البلاغة.

وفي العصر الحديث، نعثر على محاولة مشابهة عند Ph.wheelwright،[1] الذي يقيم معارضة بين التواتر البيني غير المحدد والتواتر الختامي الذي تراقب فيه تصوراتنا بصورة أكثر صرامة. فقد حاولت الكتابات الرومنسية وما جاء بعدها الاهتمام بالتواتر البيني على حساب التواتر الختامي، وهذا ما جعله شهيرًا بالغموض. والحقيقة أن الغموض ذاته ليس شيئًا ثقيلًا أو مستعصيًا على التحليل؛ كما أن أسبابه ليست متشابهة دومًا. يدل على ذلك الأمثلة الآتية التي بمقدورها توضيح ألوانه وتعريفنا بصورة أفضل على إشكاليته.

٣- أمثلة

نيرفال (Nerval):

لقد بدت «أوهام»[2] نيرفال في أعين القراء المعاصرين، كما في أعيننا، نصوصًا مبهمة. لكن غموضها ليس كأي غموض آخر.

لنقرأ على سبيل المثال الثلاثيتين الأخيرتين من «El Desdichado»:

هل أنا آمور أم فيبوس؟...لوزينون أم بيرون؟
جبهتي ما زالت حمراء من قبلة الملكة
لقد حلمت في المغارة حيث تسبح جنية البحر
وعبرت آشيرون مرتين منتصراً:
متنقلاً بالتناوب بين نغمة الأورفيه
وتأوهات القديسة وصيحات الجنية.

في مواجهة هذه الأبيات، حتى الناقد الأكثر ولعًا بالمنهج النقدي «الداخلي» أو «البنيوية» سيجد نفسه مضطرًا إلى الاستعانة بالدراسات التاريخية. لا شك أن لوفرة أسماء العلم معنى ما هنا، ولكن قبل أن نتساءل لماذا جمع نيرفال هذه الشخصيات بهذا الشكل علينا الاطلاع على جميع الوثائق

1- Metaphor and reality
2- Les chimères

الثقافية الخاصة بأصحابها: آمور، فيبوس، لوزينون، بيرون، آشيرون، أورفيه. فمع الاطلاع على هكذا وثائق سيبدأ الغموض الذي ينطوي عليه النص بالتلاشي، حتى ولو أن هذا التلاشي لن يتم بطريقة آلية. واضح إذن أن استغلال، أو الإفادة من، الذاكرة الجماعية أمر لا مفر منه. كذلك، بما أن الشخصيات النسائية الأربع لا تأخذ من جهتها أسماء محددة، فإنها هي أيضًا ستحيل القارئ على نصوص أخرى تسمح لدى الاطلاع عليها بتجاوز الصعوبات (من قبيل الاطلاع على فصل صيحات الجنية ميلوزين المعزولة عن لوزينيون): إذا كانت القصيدة غامضة، فذلك لأنها لا توفر للقارئ معلومة ما، وبمجرد توفر هذه المعلومة سيكون الطريق إلى الفهم مفتوحًا (وهذا بالتأكيد لا يشكل سوى بداية). «الجنية» أو«آمور» ليسا لفظين غامضين يترك تخصيصهما أو تحديدهما لرغبة القارئ المدفوع لأن يضم أو يتصور هنا بحرية، وإنما هما لفظان إيحاءاتهما مرصودة ومستوعبة بدقة. الحقيقة موجودة، ولكن الطريق الذي يقود إليها يصعب اتباعه والسير فيه.

رامبو (Rimbaud):

الغموض عند رامبو من نوع آخر؛ إنه مختلف تمامًا. بصورة أدق، إننا في «الإشراقات»[1]، (كي لا نأخذ سوى هذا النص كمثال) نجد صعوبات من نوعين. صعوبات النوع الأول تشبه في نهاية التحليل تلك التي وجدناها عند نيرڤال؛ إنها تنشأ عن مشكلات تتعلق بالمرجع. فثمة حالات تكون فيها الجمل المشكلة للنص قابلة للفهم بالتأكيد، لكن الشيء الذي توحي به أو تشير إليه غير مسمى بتاتًا، ولهذا فإننا يمكن أن نتردد في تحديده؛ وأخرى يكون فيها هذا الشيء مسمى ولكن لا ينسجم تمامًا مع تصوراتنا لنوعية الأشياء المذكورة؛ وثالثة يكون فيها الشيء المسمَّى محملًا بتداعيات رمزية لا

1- Les illuminations

نستطيع تحديدها. وما يجمع بين هذه الحالات الثلاث المتباينة فيما بينها إلى حد كبير هو أن صعوبتها هي صعوبة مرجعية وليست دلالية بالمعنى الدقيق للكلمة: لا يصعب علينا فهم الجمل، ولكننا نتردد إما في تحديد مرجعها الذي لا يشك في وجوده، أو في تحديد التداعيات المرتبطة بهذا المرجع.

أمّا النوع الثاني من الصعوبات التي نجدها في «الإشراقات» فهو ذلك الذي يتسبب به غموض منشؤه مصادر أخرى مختلفة تمامًا. ففي دراسته التأويلية التي تحمل عنوان «العقيدة المسيحية»[1]، يعترف القديس أوغستان بوجود نمطين من الصعوبات في مجال التأويل (وبالنتيجة، ولكن ضمنيًا، بوجود نمطين من الرمزية): صعوبات تتعلق بفهم الخطاب، وأخرى تتعلّق بمعرفتنا بالأشياء[2]. هنا أيضًا، بعد الصعوبات المستقلة عن الخطاب (غير الخطابية) ننزلق إلى تلك التي تنتج عن الخطاب نفسه. ففهم الخطاب يتطلب درجة من التماسك لا توفرها نصوص رامبو دومًا. وإذا لم نرد الكف عن محاولة فهم هذه النصوص (إذا لم نرد التخلي عن مبدأ التلاؤم والانسجام)، فإننا سنكون مضطرين إلى استعارة منهج الإيحاء الرمزي والعمل في ضوئه. لكن هذا المنهج يبدو هنا مختلفًا عما يمكن أن يكون عليه في مكان آخر أو نصوص أخرى.

إن عدم التماسك الأكثر وضوحًا وانتشارًا في «الإشراقات» هو ذلك الذي يحدث بين الجمل. ففي هذه النصوص يتجاهل رامبو إلى حد ما التواتر الاستدلالي الذي هو عبارة عن جملتين، حتى ولو كانتا متجاورتين، لا تحيل إحداهما إلى الأخرى، أو حتى لا تحيلان إلى مرجع واحد. وهناك فقرة من فقرات «طفولة» توضح هذا الأسلوب بطريقة شبه كاريكاتيرية:

1- «La Doctrine Chrétienne»
2- II, XVI, 23

في الغابة، ثمة عصفور غناؤه يستوقفك
ويصبغ وجهك بالاحمرار؛
ثمة ساعة جدارية لا تدق،
ثمة مستنقع مع عش حيوانات بيضاء؛
ثمة كنيسة تهبط وبحيرة تصعد (الخ).

فهذه الأشياء الموضوعة في مستوى واحد متباينة تمامًا، ولكنها مع ذلك مترابطة من جهتين: مرجعيًا بواسطة ظرف المكان المشترك(في الغابة)، ولغويًا بواسطة توازن البنى التي تبدأ جميعها «بثمة».

في «بعد الطوفان»[1]، ينبغي الاكتفاء بفكرة أن المكان الذي تقع فيه الأحداث وتتجاور هو ببساطة شديدة «الكون»، وأن الزمن هو «بعد الطوفان»:

في الشارع الكبير القذر، انتصبت دكاكين الجزارين،
وجُرَّت المراكب صوب البحر المنضد في السماء
كأنها نقوش أو حفر.
الدم سال، عند بارب- بلو، (Barbe-Bleu) في المسالخ،
في ملاعب السيرك، حيث بصمة الإله تشحب
النوافذ. سال الدم
والحليب.
القناديس تبني. و«كؤوس القهوة» تدخن في الحانات.
في البيت الزجاجي الكبير الذي ما زال جاريًا،
شاهد الأطفال الحزانى الصور الرائعة.

صعوبة فهم نص كهذا لا تأتي فقط من قلة المعلومات التي نمتلكها عن كل عنصر من العناصر المذكورة فيه (دكاكين جزارين، مراكب، نوافذ، دم، حليب، حوانيت، بيت، أطفال، صور...) مع أنها مسبوقة جميعها بأداة تعريف، وكأن تحديدها كان أمرًا مسلمًا به. إننا، وهذا أقل ما يمكن أن يقال

1- Aprés le Déluge»

هنا، مترددون كثيرًا بسبب شح العلاقات التي تربط بين الأشياء المـذكورة، وبالتالي بسبب غياب ذلك الذي يجعل هذه الجمل تشكل خطابًا.

وتزداد الصعوبة شدة كلما هبطنـا باتجـاه الوحـدات اللغويـة الـصغرى. لننظر على سبيل المثال في المقطع الثالث من «شباب»[1]:

الأصوات المثقفة منفية... البساطة البدنية
رصينة حتى المرارة... آداجيو. آه!
أنانية المراهقة غير المحدودة، التفاؤل الكبير:
ماذا لو أن العالم كان هذا الصيف مليئًا بالورود!
الهيئات والأشكال تشرف على الموت...
قلب، لتهدئة العجز والغياب!
قلب من زجاج الألحان الليلية...
بالفعل، الأعصاب ستتشرد بسرعة.

أو في هذه الفقرة من «غم»[2]:

(أيتها النخلات! الجواهر!-حب، قوة!-
أسمى من كل الأفراح والأمجاد! -في كل الأحوال
وفي كل مكان -شيطان، إله، -شباب
هذا الكائن: أنا!)

هنا، وخلافًا لما كان عليه الحال عند نيرفال، لا وجود لأسماء أعلام نجهل مرجعهـا أو ترابطاتهـا الـشائعة. فالألفـاظ المـستخدمة هـي مفـردات عامـة ومشتركة، وما نفتقده هو تلك الترابطـات الخطابيـة الواضـحة؛ إننـا نجهـل الصلات التي تربط بين هذه الألفاظ وتلك التراكيـب (إن مجـرد التـوالي غـير كاف). وهكذا فإن كل شيء يحدث وكأننـا لم نكـن نعـرف مـا يـبرر وجـود الجمل، ويعلل نظام تواليها في الأمثلـة الـسابقة، رغـم أن كـل واحـدة منهـا

1- «Jeunesse»
2- «Angoisse»

كانت بحد ذاتها واضحة بصورة كافية. فالترابطات الموضحة في الخطاب هي الأساس الذي تبنى عليه الترابطات الضمنية لكل قارئ. ومن هنا، فإن منهجية التأويل تتغير جذريًا عندما تكون الإيحاءات الرمزية، أيًا كانت حذاقة هذه الإيحاءات، غير مرتكزة على أساس ما: إنها تسبح في الفضاء... والنتيجة ليست هي التعويض عن العلاقات الخطابية بعلاقات رمزية، كما قد نتصور، وإنما بالأحرى، وعلى العكس، الإكثار من الترابطات الرمزية التي لايسمح غياب الأسس الخطابية عنها باختيار بعضها. وطرائق جمع هذه الجمل غير المكتملة، في «الشباب»، في كل واحد هي أكثر بكثير مما ينبغي.

الانقطاع وعدم التماسك ليسا سوى واحد من الأسباب التي تجعل من الخطاب الرامبوي خطابًا غامضًا في حد ذاته. فإلى هذا السبب يمكن أن يُضاف آخر يتمثل بتلك الصعوبة التي نواجهها في تحديد مرجع كل تعبير من هذه التعابير وهو معزول عن غيره، منفرد. وثمة إحساس قوي ودائم بأن رامبو يسمي «الجنس المجاور» بدلًا من أن يسمي الشيء باسمه الحقيقي؛ ومن هنا يأتي الانطباع الذي تتركه هذه النصوص بوجود تجريد كبير يحول بيننا وبين القدرة على النزول من الجنس إلى النوع. إننا نتساءل عن ماهية تلك «الراحة المثقفة»[1]؟ ذلك «الغبار الأسود الذي يمطر بهدوء على أمسيتي» و«تلك الأوراق البنفسجية التي ستهبط»[2]؟ ثم ما هو ذاك «العمل المفترس» الذي يتجمع ويطفو على الكتل[3]؟ أو تلك «الكوميديا المغناطيسية»[4]؟ هنا، المرجع لم يعد هكذا وببساطة مخبوءًا، وإنما يصعب الوصول إليه والإمساك به جراء ماهيته ذاتها. وهكذا يتَّضح أنَّ

1- «Veillées, I» (سهرات)

2- «Phrases» (جمل)

3- «Jeunesse, I» (شباب)

4- «Parade» (موكب)

حصيلة التحولات الدلاليَّة المختلفة التي نعثر عليها في مؤلفات رامبو هي حصيلة حقًا مذهلة وجديدة: إننا في مواجهة نص هو من الناحية البنيوية (وليس فقط من خلال قوة الاحتمالات التاريخية) غير قابل للفصل فيه؛ في مواجهة نص يشبه قليلًا تلك المعادلات الرياضية ذات المجاهيل المتعددة والتي يمكن أن تتقبل عددًا لا نهائيًا من الحلول.

ماذا يعني تتابع من قبيل: «النيران على مطر ريح الجواهر»[1]؟ أحد الشارحين اقترح أن نرى فيه خطأ في النسخ، بمعنى أن كلمة «الريح» قد سقطت من السطر الأعلى. وما يبدو لي لافتًا للنظر في هذه الحالة هو إمكانية جعل القارئ يحار بين الخطأ المطبعي والصياغة المتعمدة. وهنا بالضبط نصل إلى ما يميز النص الرامبوي: جعل التردد أمرًا ممكنًا، وشق الطريق لمثل هذه التعابير التي يصعب البت في معناها لأن تحتل مكانًا في عالم الأدب. ومن هنا فإن الأهمية التاريخية لهذه المبادرة تبدو لي في ضوء ما أصبح عليه حال الشعر الغربي في المئة عام الأخيرة عظيمة وتستحق التقدير.

الرمزيون:

في أيامنا هذه، أصبحت ضرورة أن يقرأ النص قراءة «حرفية وفي جميع الاتجاهات» (وهذا يعني أيضًا: ولا في أي اتجاه) السمة المميزة للشعر، ومن ثم النقد، المعاصرين. ولكن خلف هذا الجري باتجاه غموض المعنى وتلمسه كثيرًا ما تختفي وتتكشف حقائق كثيرة ومتنوعة. فقد كان برنامج الشعر الرمزي ينطوي على متطلب شبيه بهذا المتطلب. كان يتطلب أولًا الترميز بدلا من التسمية. فقد كان مالارميه يقول: «في تسمية الشيء تبديد لثلاثة أرباع المتعة التي تحدثها القصيدة المصنوعة من لذة الكشف شيئًا فشيئًا؛ أما

1- «Barbare» (همجي)

الإيحاء به، فذلك هو الحلم»؛ أو أيضًا: «أومن بضرورة ألا يكون هناك سوى التلميح»؛ وبدوره يهتف أناتول فرانس ساخطًا: «لا للتسمية ونعم للإيحاء! ففي الإيحاء وليس في غيره تكمن الشعرية المعاصرة».

يضاف إلى هذا أن عملية الترميز ينبغي ألا تدل على أشياء محددة: وبهذا بالضبط يتفوق الرمز على المجاز. فماتيرلنك الذي أخذ على عاتقه أمر التفريق الرومنسي المعروف جيدًا كان يعمل على إشهار وتزيين ما يرى أنه يمثل الرمزي النموذجي، الحالة الرمزية المثالية.

فقد رأينا فيما سبق كم كانت المؤشرات المحفزة على التأويل كثيرة عنده ولجوجة: تكرار داخل التبادلات الكلامية أو بين المشاهد المسرحية؛ عبثية سردية لبعض التعابير أو الجمل، وبالتالي انقطاع وعدم تماسك؛ اهتمام غير محدود بتفاصيل لا قيمة دلالية لها، ويقال عنها كي تصبح معللة ويصبح وجودها مبررًا: إنها تمتلك بالتأكيد معنى ما في مكان أو نص آخر، أو ينبغي أن تكون كذلك، ولكن هذا المعنى غير محدد بتاتًا. مثال ذلك تبادل «بيلياس» (ب) و«ميليزاند» (م) لهذه العبارات وهما على شاطئ البحر:

م: ثمة شيء ما يخرج من المرفأ...

ب: ينبغي أن يكون باخرة كبيرة...(...)

م: الباخرة في الضوء... إنها الآن بعيدة جداً...

ب: إنها تبتعد بأقصى سرعة...(...)

م: لماذا هي ترحل هذه الليلة؟... إنها لم تعد ترى... ربما غرقت...

ب: الظلام يهبط بسرعة...(...)

ب: لم يعد بالإمكان رؤية أي شيء في البحر...

م: إنني أرى أضواء أخرى.

هذا التبادل للأخبار بخصوص الباخرة والبحر والأضواء لا يرتكز على أي تعليل سردي؛ ولهذا السبب بالضبط، يحكم المشاهد بأنه يستند إلى تعليل آخر، وأن هذا التعليل الآخر هو ذو طبيعة رمزية؛ وعند وصوله إلى هذه النقطة، إلا إذا استعان بقوانين خارجية محددة مسبقا، فإنه لا يتلقى من النص أي شيء يساعده على التحديد الدقيق. وهنا، يمكن التساؤل فيما إذا كان النجاح الكبير الذي لاقته هذه المسرحيات في عصرها، من جهة، والنسيان الفاضح الذي تعانيه اليوم، من جهة أخرى، أمرين مرتبطين بتلك الخاصية التي تميز الكتابة الرمزية: أعني تلك التي تستتبع أو حتى تفرض اشتراك القارئ/ السامع الذي عليه، في كل مرة، أن يستدرك المعاني الغائبة أو المفقودة، ويستغل حقيقة كون الألفاظ أرسلت وهي في حالة رنين وترجيع؛ وذلك أمر لا يستطيع النهوض به قارئ عصر آخر لأنه لم يعد يعيش في نفس الظروف؛ كما أن النص لن يجد أي صدى لأنه لم يعد مستقبلًا بوصفه نصًا مطلوبًا، ملتمسًا.

خلاصة القول: عند ماتيرلنك كما عند رامبو، ثمة غموض في المعنى؛ ولكن الاختلاف بينهما مع ذلك كبير، فأحدهما يستتبع ثورة في اللغة، والآخر يطلب إلى قرائه أن ينشغلوا ويتفكروا في جمل لا معنى لها، غير معبرة.

كافكا (Kafka):

أصبحت قصص فرانز كافكا في أيامنا هذه مثالًا مميزًا آخر لغموض المعنى. فمن المعروف أن غرابة هذه النصوص قد دفعت شارحيها الأوائل إلى النظر إليها بوصفها «حكمًا مقنعة إلى حد ما» بشيء آخر؛ ولكن طبيعة هذا الشيء الآخر لم يتفق عليها ولم تحدد بالتالي. هل هي مشكلة دينية في جوهرها؟ أم أنها توقّع لتعاسات وآلام عالم مادي وبيروقراطي إلى درجة عالية؟ أم أنّها أيضًا نضالات كافكا نفسه، كعلاقاته مع أبيه وصعوبات

زواجه؟ إن غزارة الشروح والتأويلات، هي نفسها، جعلت هذه النصوص نصوصًا مشبوهة، مشكوكًا في صحتها، ودفعت موجة أخرى من الشروح إلى تأكيد أن ما يميز النص الكافكائي يتمثل في حقيقة الأمر في كونه يسلم نفسه لجملة من التأويلات التي لا يمكن الوثوق حتى ولو بواحد منها. وفي هذا، يقول إمريش (كافكا):

> جميع إمكانيات التأويل تظل مفتوحة، وكل واحدة منها تنطوي على شيء ما شبيه بالحق؛ لكن ليس بين هذه الإمكانيات إمكانية واحدة مؤكدة بصورة واحدة وثابتة(...). فما يميز أعمال كافكا يكمن تمامًا في حقيقة أن ليس فيها معنى قابل للتحديد بطريقة وحيدة لا يستطيع أن يختفي خلف ما هو ظاهر أو سطحي، خلف الأحداث والتعابير التي تؤديه.

وإذا ما افترضنا أن الأمر هو فعلًا كذلك، أن هذا الكلام صحيح ودقيق، فإن السؤال الذي يطرح نفسه آنئذ هو: بأي وسيلة إذن استطاع كافكا تحقيق هذا الأثر الرمزي الذي يصعب البت في أمره؟ مارت روبير اقترح التفسير الآتي: إن الأحداث المعروضة في هذه القصص ليست، هي نفسها، سوى مرافعات تأويل، وتأويل غير ممكن؛ فما هو رمزي هو في آن واحد المبدأ الذي يتم البناء في ضوئه (القاعدة التي يرتكز عليها النص) والموضوع الأساسي للنص:

> جميع قصص كافكا تتضمن وبالوضوح ذاته صورة ذلك النضال اليائس الذي يخوضه البطل لمعرفة كيفية التصرف بخصوص حقيقة الرموز ولماذا يكتفي فيها (كافكا). الأمر الذي يعني في نهاية المطاف أن البطل عند كافكا هو في وضع يشبه تماما وضع شارحه(...)؛ إنَّه هو أيضًا ينشغل بالرموز، كما أنه هو أيضًا يعتقد بها عفويًا، يجد لها وعلى عجل معنى يعتقد أنه

يستطيع تنظيم حياته على أساسه؛ ولكنه لهذا بالضبط
وبسببه هو أبدًا مخدوع ومُضلل... («على الورق»)[1].

فالبطل جوزيف.K، مثلًا، يحاول عبثًا معرفة لماذا تلاحقه العدالة. إنه وهو الملتزم ببحث يائس عن هوية القصر، والمدان من قبل إصلاحية أحداث، لا يتوصل إلى فهم حكمها إلا في اللحظة التي، جراء تغلغله في كيانها، تقتله فيها. ثمة، إذن، تعارض غير قابل للحل ومحير بشدة عند التأويل بين وضوح الآلة المجازية المستخدمة من قبل كافكا وغموض الرسالة التي تنتج عن تلك الآلة، بين التحريض النصي الذي يجعل كل شيء مجازيًا واللاإمكانية السردية في العثور على المعنى: هذا يصبح رسالة لذاك.

من المؤكد أن هذه الأمثلة لا تستنفذ جميع أنماط الغموض في الأدب الحديث، ولا تغطي تنوع الأشكال التي يأخذها عدم تحديد المعنى. ولكنها مع ذلك توضح هذا التنوع ذاته (أو، إن شئت، إنها تكشف عن عدم دقة المصطلحات التي هي من قبيل: «غامض»، «غير محدد»، «متعدد المعاني»، الخ...)، من جهة، وتؤكد على ضرورة وجود شروط خاصة جدًا لتمييز النصوص الغامضة وعزلها عن غيرها، من جهة أخرى. وهو عزل يحدث اختلافًا ويشق الطريق لتحليل واضح، بدلًا من أن نسجن أنفسنا داخل صوفيَّة عقيمة لما لا يمكن وصفه ولا التعبير عنه.

1- «Sur le Papier»

أهم مراجع الباب الأول

اتساع دائرة البحث وكثرة المؤلفات الأدبية التي تناولته يجعلان كل محاولة إعداد فهرس يقترب ولو قليلًا من الكمال بخصوص «رمزية اللغة» عملية عبثية. ولهذا اكتفيت هنا بالإشارة إلى بعض المؤلفات التي إما لعبت دورًا هامًا في تشكيل آرائي الخاصة، أو سمحت بالتجول بين مختلف المدارس والاتجاهات التي ظهرت في هذا المجال أو ما زالت موجودة.

وثمة فهارس أخرى دقيقة نعثر عليها في دراستين لي نشرتهما سابقًا ويمكن النظر إليهما بوصفهما روايتين أوليتين للدراسة التي بين أيدينا، هما:

- "Introduction à la symbolique", Poétique, 11, 1972, p.273-308.

«مدخل إلى الرمزية» (في مجلة Poétique، العدد الثاني، ١٩٧٢).

- "Le symbolisme linguistique", in Savoir, faire, espérer: les limites de la raison, Bruxelles, 1976, p. 593-622.

و«الرمزية اللغوية» (في مجلة Savoir,faire,espérer: بروكسل، ١٩٧٦).

كما أن كتابي المعنون بـ:

- Les Genres du Discours

(أجناس الخطاب) (باريس،١٩٧٨) يتضمن تحاليل كثيرًا ما توضح المفهومات المذكورة هنا.

١- بعض المؤلفات التاريخية:

- Kunjunni Raja (K.):"Indian Theories of Meaning", Madras, 1963.

(يقدم نظرة عامة حول النظريات السنسكريتية القروسطية)

- Pépin (J.): "Mythe et Allégorie", Paris, 2 éd, 1977.

(الأسطورة والمجاز) وهذا الكتاب يتحدث عن الأصول اليونانية والمسيحية.

- Ricoeur (P.): "La Métaphore vive", Paris, 1975.

(الاستعارة الحية) وهو عبارة عن نظرة شاملة عن النظريات الأنجلوساكسونية والفرنسية المعاصرة.

- Sorensen (B.A): "Symbol und Symbolismus in der āsthetischen Theorien des 18.Jhds un der deutschen Romantik", Copenhague, 1963.

(يتحدث على نحو خاص عن حقبة خصبة: القبرومنسية والرومنسية الألمانيتان).

- Szondi (P.): "Einführung in die Litérarische Hermeneutik", Francfort, 1975.

(فيه حديث عن تاريخ الانتقال من التأويل الديني إلى التأويل الأدبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في ألمانيا).

- Todorov (T.): "Théories du Symbole", Paris, 1977.

(نظريات الرمز) يتحدث عن بعض النظريات التي لها أهمية خاصة: نظرية القديس أوغستان، البلاغة التقليدية، الرومنسيون الألمان، فرويد.

٢- دراسات نظرية

- Booth (W.): "A Rhetoric of Irony", Chicago, 1974.
- Dubois (J.) et al.: "Rhétorique générale", Paris, 1970.

(البلاغة العامة)

- Ducrot (O.): "Dire et ne pas dire ", Paris, 1972.

(قل ولا تقل)

- Empson (W.): "The structure of complex words", Londres, 1950"

(نجد له ترجمة جزئية إلى الفرنسية: "التقريرات داخل الألفاظ"، في مجلة: Poétique, 6, 1971, P.239-270)

- Grice (P.): "Logic and Conversation", in P.cole et J.L Morgan (eds.), "Syntax and Semantics", Speech Acts, New York, 1975, p.41-58.
- Henle (P.): "Metaphor", in P.henle (ed.), language, thought and culture, Ann Arbor,1958 p.173-.195.
- Hirsch (E.D.): "Validity in Interpretation", new haven, 1967.
- Kerbrat-Orecchioni (C.): "La connotation", Lyon, 1977.
- Piaget (j.): "La formation du symbole chez l'enfant", Paris-Neuchatel, 1945.

(تشكل الرمز عند الطفل)

- Schleirmacher (F.): "Hermeneutik", Heidelberg, 1959.
- Sperber (D.): "Le Symbolisme en général", Paris, 1974.

(الرمزية بصورة عامة)

- Strawson (P.H.): "Phrase et act de parole", Langages, 17, 1970, P.19-33.

(الجملة وفعل الكلام)

- Todorov (T.): "Le sens des sons", Poétique, (II), 1972. P.446-462.

(معنى الأصوات)

الباب الثاني

استراتيجيات التأويل

«لا يظهر فن التأويل بوضوحٍ تام إلاّ في الأعمال السيميائية»

فريديريك شليجل

مقدمة

بينت فيما سبق رأيي بخصوص الاختلاف بين توصيف الشروط العامة التي تحيط بعمليات الترميز والتأويل على السواء، وبين دراسة الاختيارات الخاصة بجنس أدبي أو استراتيجية تأويلية ما من بين جميع الاحتمالات الممكنة. وهو اختلاف في المستوى ينفتح في آن واحد على منظورين متكاملين، أحدهما تنظيري والآخر تاريخي. وعلى هذا فإن الجزء الثاني من دراستي هذه سيكون، في وقت واحد، ضبطًا وامتحانًا للمقولات التي مر ذكرها حتى الآن: إلى أي حد تسمح النظرية بفهم الحقيقة التاريخية؟

لإنجاز هذه المهمة على وجه حسن، اخترت أولًا الزاوية التأويلية (مفضلًا إياها على زاوية الإنتاج) لأنها بدت لي غير مستكشفة على نحو واف. بعد ذلك، توقفت عند مدرستين من مدارس التأويل الكثيرة والمختلفة؛ وذلك لسببين: الأول أن تأثيرهما كان أقوى وأشد من تأثير غيرهما، الثاني أن جانبهما التاريخي يبدو لي ثريًا بالمعلومات. وهاتان المدرستان هما مدرسة التأويل الآبائي ومدرسة فقه اللغة. هذا مع التذكير بأن دراستي لهاتين الاستراتيجيتين لا تطمح إلى أن تكون أصيلة على المستوى التاريخي؛ فهدفها الأساسي إنما هو إثراء العرض العام السابق بإضافات أرى أنها ضرورية.

الفصل الأول

التأويل الغائي: التأويل الآبائي

١- الشروع في التأويل

الحالة الأولى التي سأقف عندها تمثل استراتيجية بقيت مهيمنة في العالم الغربي لفترة أطول من تلك التي هيمنت فيها الاستراتيجيات الأخرى؛ إنها استراتيجية تأويل الكتاب المقدس كما تبلورت في القرون الوسطى وامتدت حتى القرن السابع عشر تقريبًا. وقد اخترت، كنص مرجعي يمثلها، كتابات القديس أوغستان النظرية التي لم أمنع نفسي مع ذلك من استكمالها ببعض المراجع التي مهدت لها الطريق، أو بمراجع أخرى تبعتها وسارت في الطريق ذاته[1].

1- لقد دُرست هذه المسألة كثيرًا وبمهارة، وفيما يأتي بعض العنوانات المفيدة:

- E. Moirat: Notion Augustinienne de L' hérméneutique, Clermont, Ferrand, 1906.
(المفهوم الأوغستاني للتأويل)

- M. Comeau: Saint Augustin, Exégète du 4e Évangile, Paris, 1930.
(القديس أوغستان، شارح الإنجيل الرابع)

- H.-I. Marou: Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique, Paris, 1938.
(القديس أوغستان ونهاية الثقافة القديمة)

- M. Pontet: L'exégèse de Saint Augustin Prédicateur, Paris, 1945.
(شرح القديس أوغستان المبشر)

- J. Pépin:" Saint Augustin et la Fonction Protreptique de L'allégorie", Recherches Augustiniennes, Paris, 1958, P.243-286.
(القديس أوغستان ووظيفة المجاز)

- J. Pépin: "A Propos de L'histoire de L'exégèse Allégorique, L'absurdité", signe de L'allégorie, in Studia Patristica, T, I, Berlin, 1957, P.395-413.
(حول تاريخ التأويل المجازي، اللامعقولية بوصفها علامة للمجاز)

المبدأ العام

التأويل وكما رأينا من قبل (من حيث كونه مختلفًا عن الفهم) ليس عملًا آليًا، وإنما لابد من وجود شيء ما داخل النص أو خارجه يشير إلى أن المعنى المباشر غير كاف، وأن هذا المعنى ليس سوى نقطة انطلاق لبحث يفضي في نهاية المطاف إلى معنى آخر. فما هو إذن هذا الشيء أو بالأحرى تلك الإشارة التي تدفعنا إلى الشروع في التأويل؟

الاستراتيجية الآبائية تتضمن إجابة مفصلة عن هذا السؤال. ولكن جميع التفاصيل تعود في الواقع العملي إلى مبدأ واحد هو أنه من حيث المنطلق والأساس ثمة معنيان وليس معنى واحد، هما: المعنى المباشر للألفاظ التي تشكل نص الكتاب المقدس، والمعنى الآخر الذي نعلم أن هذا

- G. Strauss, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, Tübingen, 1959.
- U. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus, Tübingen, 1965.

وسيتم الاستناد أيضا إلى الأعمال التي لها علاقة بتاريخ التأويل، من نحو:

- C. Spicq: Esquisse d'une histoire de L'exégèse Latime au Moyen Age, Paris, 1944.

(نبذة عن تاريخ التأويل اللاتيني في العصور الوسطى)

J. Pépin: Mythe et Allégorie, Paris, 1958(2e éd., 1977)

(الأسطورة والمجاز)

- H. de Lubac: Exégèse Médiévale, Les Quatre Sens de l'Écriture (4 vol.) Paris, 1959-1964.

(التأويل القروسطي، المعاني الأربعة للكتاب المقدس)

- R. M. Grand: L'Interprétation de la Bible des origines Chrétiennes à nos Jours, Paris, 1967.

(تأويل الكتاب المقدس منذ الأصول المسيحية وحتى أيامنا)

ويضاف إلى ما سبق دراسة القديس أوغستان التي تحمل تحمل عنوان "La Doctrine Chrétienne" (العقيدة المسيحية)، وهي دراسة جوهرية من جميع الجوانب، وسيشار إليها من الآن فصاعدا بواسطة الحرفين الاختصاريين "DC". وهي على كل حال ستذكر في أثناء الحديث عن المكتبة الأوغستانية.

النص ينطوي عليه لأنَّه، وكما قال القديس بول، وحي رباني. وإذا ما سمينا بهدف التبسيط هذا المعنى الأخير بالعقيدة المسيحية، فإننا سنلاحظ أن التأويل ينشأ من المسافة (غير الضرورية، ولكنها مع ذلك منتشرة بكثرة) التي تفصل بين المعنى المباشر والعقيدة المسيحية؛ فهو ليس سوى المسار الذي يسمح لنا عبر سلسلة من التعادلات والمحاكمات بالربط بين هذين المعنيين، وبتعيين أحدهما بواسطة الآخر بالنتيجة.

فالإشارة التي تدفع إلى الشروع في التأويل لا تكمن إذن في النص ذاته، وإنما في مقارنته الدائمة مع نص آخر (هو نص العقيدة المسيحية) وفي الاختلافات الممكنة بين النصين. والقديس أوغستان في هذا المجال أكثر وضوحًا لأنه يقول صراحة: ينبغي تطبيق التأويل على كل تعبير مجازي.

ولكن كيف نكتشف أن هذا التعبير أو ذاك هو تعبير مجازي وينبغي ألا يؤخذ بمعناه الحرفي؟ عن هذا السؤال، يجيب القديس أوغستان بما يلي:

> علينا أولًا تحديد الوسيلة التي نتبين بواسطتها فيما إذا كان التعبير حرفيًا أم مجازيًا. وهذه الوسيلة هي ببساطة شديدة ما يلي: كل قول في الكلام الرباني لا يمكن إرجاعه، إن هو أخذ بمعناه الحرفي، إلى استقامة الأخلاق أو صدق الإيمان- اعلم هذا جيدًا- هو قول مجازي[1].

لا شك أن هذا المبدأ هو من الاتساع والعمومية بحيث لا تكون عملية الشروع بالتأويل مقننة بطريقة صارمة وواضحة بالضرورة؛ ولهذا يكتفى دومًا وفي كل الأحوال بالعودة إلى المبدأ. ومع ذلك يبقى بمقدورنا، على الأقل، ذكر بعض الحالات الأكثر خصوصية؛ أعني تلك التي ينطبق فيها

1- DC, III, X, 14

المبدأ على ظروف مادية ملموسة هي هنا عبارة عن خصائص معينة ترتبط بالنص ذاته؛ وهذه الخصائص بالذات هي التي تشير إلى ضرورة التأويل.

استبعاد عقائدي

الخاصية الأولى التي ترتبط بالنص وتشير إلى ضرورة التأويل يمكن تسميتها بـ«الاستبعاد العقائدي»؛ وهي تعني أن كل عبارة من عبارات الكتاب المقدس تناقض بوضوح تام العقيدة المسيحية هي بالتأكيد عبارة مجازية لابد من تأويلها. فالقضية هنا إذن هي قضية تناقض غيبي، رفض عقائدي. وهذه هي القاعدة التي صاغها القديس أوغستان في هذا الخصوص:

العبارة هي المنطلق والمبدأ؛ فإن هي دعت إلى الامتناع عن الدناءات أو الظلم، أو أمرت بالأعمال النافعة والخيرة، فهي ليست مجازية. أما إذا بدت خلافًا لذلك وأمرت بارتكاب الدناءات وممارسة الظلم، أو دعت إلى الامتناع عن فعل الخير واستبعاد الأعمال النافعة، فهي مجازية[1].

> أما بالنسبة إلى الأفعال والأقوال التي يزعم الجاهلون أنها دناءات تنسب إما إلى الرب أو إلى رجال يعظمون لقداستهم فهي مجازية تمامًا. وهكذا فإن الإنسان ذا العقل الراجح والمتزن لن يصدق في حال من الأحوال ان أرجل الرب قد رشت بعطر فاخر من طرف امرأة بطريقة تشبه الطريقة التي ترش بها عادة أرجل الشهوانيين والفاسدين من الرجال في أثناء تلك الولائم الخاصة التي نخجل من إقامتها. ذلك أن الرائحة الطيبة هي في الواقع تلك السمعة الطيبة التي يحصل عليها كل منا جراء أفعاله خلال حياته واتباعه خطى

1- DC, III, XVI, 24

يسوع المسيح ساكبًا، إن جاز القول، على قدميه أثمن العطور. وهكذا فإن العمل الذي يعد عند الناس العاديين دنيئًا في أكثر الأحيان، يعد عند رجل الدين أو النبي إشارة تدل على شيء عظيم[1].

استبعاد مادي

وليس من الضروري (وهذه هي الخاصية الثانية) أن تتهجم تعابير الكتاب المقدس على معتقدات الديانة المسيحية حتى تعد مجازية، بل يكفي أن تتعارض مع العقل السليم، أي مع الأخلاق أو المعارف العامة. وهذا معناه أن الاستبعاد هذه المرة هو استبعاد مادي إلى حد ما، وليس عقائديًا. وهنا أيضًا كان القديس أوغستان واضحًا:

عندما تكون الفكرة المعبر عنها بألفاظ مأخوذة بمعناها الحرفي مخالفة للعقل والمنطق، فإن من الضروري أن نتساءل بحزم فيما إذا كان التعبير عن تلك الفكرة التي لم نستوعبها قد تم بوساطة هذا الأسلوب المجازي أو ذاك[2].

وهاكم تطبيقًا لهذه القاعدة:

إن من الضروري في الواقع أن تكون لدينا إشارة تنذر القارئ بأن هذه الحكاية التي بين أيدينا ينبغي ألا تفهم بالمعنى الحسي؛ فالأعشاب الخضراء والأشجار المثمرة، على سبيل المثال، تشكل بحسب الكتاب المقدس غذاء جميع أنواع الحيوانات، جميع الطيور مثل جميع الأفاعي. هذا في حين اننا نعرف جيدًا أن الأسود... لا تتغذى إلا باللحوم(...). إذن، فلماذا يأتي الروح القدس بتعابير إن

1- DC, III, XII, 18
2- DC, III, XXIX, 41

هي طُبِّقت على العالم المرئي المحسوس بدت مخالفة للعقل، إن لم يكن من أجل دفعنا، لكوننا نستطيع فهمها حرفيًا، لأن نبحث لها عن معنى روحي[1].

نوافـــل

ثالثًا وأخيرًا، ليس من الضروري أن يفتري النص الإنجيلي على الرب أو المخلصين له، أو حتى يتهجم على العقل والمنطق، بل يكفي أن يكون مشتملًا على تعابير فائدتها بالنسبة إلى العقيدة المسيحية غير مؤكدة ولا واضحة. وهذا ما يشكل حسبما نعلم محسن «النافلة» (أو الحشو) الذي هو سمة أو علامة تقوم على غياب الإيجابي أكثر مما تقوم على حضور السلبي. وقد شرح هذا القديس أوغستان في مكان آخر قائلًا:

> ينبغي أن يعد مجازيًا ليس فقط ما يصدم حين يؤخذ بالمعنى الحرفي، بل أيضًا ما هو غير مفيد من وجهة نظر دينية[2].

وفي نهاية الحديث عن الحالات التي تبرز فيها مؤشرات تحرض على التأويل، يمكن ملاحظة وجود قرابة بين هذه الحالات المختلفة: ليس بمقدورنا، في أي منها، اكتشاف وجود معنى آخر، وبالتالي وجود ضرورة للتأويل، من خلال إجراء مواجهة بين تعابير موجودة كلها داخل النص. فالاستبعادات والفضالات التي رصدها وقننها القديس أوغستان تتأتى جميعها عن تذكر نص آخر ليس له وجود إلا في الذاكرة، هو العقيدة المسيحية ذاتها. بكلمات أخرى، إن جميع المؤشرات التي تدفع إلى الشروع في التأويل في الاستراتيجية الآبائية هي مؤشرات طبيعتها استبدالية، وليست تركيبية. وذلكم أمر يشكل اختلافًا آخر يميز بين الاستراتيجية الآبائية

1- In Ps., 77, 26-27
2- De Gen.ad.litt. IX,12, 22

والاستراتيجيات الأخرى؛ فلو أنني أخذت التفسير الحاخامي مثالًا لوجدنا أنفسنا أمام تصنيف آخر معاكس. ولكن أشد ما يميز التفسير الآبائي، وذلكم أمر في غاية الوضوح، هو دون شك غياب ضرورة وجود مؤشرات شكلية تقرر حاجة النص إلى التأويل؛ ذلك أن الإكراه على التفسير أمر مقرر سلفًا، إن صح القول.

٢- اختيار أجزاء الكلام القابلة للتأويل

تبعًا للتفسير الآبائي، كل جزء من أجزاء الكلام يمكن أن يكون موضوع تأويل شرط وقوعه تحت ضربات المبدأ العام. ومع ذلك، يمكن القول بوجود أجزاء معينة في الكلام تستدعي بطبيعتها التأويل أكثر من غيرها. ومن هنا، لا يبدو التفسير الآبائي أصيلًا في هذه النقطة، لأنه ثمة استراتيجيات تأويلية أخرى معاصرة تنطوي على تحديد مماثل.

على أية حال، إن المبدأ الذي يمكن أن نرجع إليه أسباب اختيار جزء من النص ونخضعه دون غيره للتأويل هو الآتي: كلما كان المعنى اللغوي فقيرًا، ومضمونه محدودًا بالتالي، كان بمقدور الإيحاء الرمزي أن يحوم حوله، أو يتوضع فوقه، وكان التأويل خصبًا بالنتيجة. ولما كانت اللغة تنطوي على مفردات معناها محدود للغاية، فإن هذه المفردات ذاتها هي التي سيتم اختيارها وتفضيلها على المفردات الأخرى كمادة للتأويل.

أسماء العلم

فئة أسماء العلم هي بالتأكيد أكثر فئات الألفاظ فقرًا من حيث المعنى؛ وهذا ما يفسر حقيقة أنها تعطى أهمية خاصة في معظم تقاليد التأويل، أو في جميعها تقريبًا. والقديس أوغستان لا يفعل شيئًا هنا سوى متابعة التقاليد:

> ثمة كلمات عبرية كثيرة لم يقم مؤلفو هذه الأجزاء نفسها(أجزاء التوراة) بتفسيرها، وهي تشكل قوة فعالة ومساعدة ثمينة في فك ألغاز الكتاب المقدس ورموزه إذا ما أراد أحدهم تفسيره. وهناك مجموعة من المتعبرنين الممتازين قدمت خدمة جليلة وملحوظة إذ عزلت جميع ألفاظ هذه الفئة الواردة في الكتاب المقدّس وشرحتها؛ فعن طريق أفراد هذه الجماعة عرفنا معنى «آدم» و«حواء»، و«إبراهيم»، و«موسى»، كما عرفنا أسماء بعض الأماكن كـ«القدس»، و«صهيون»، و«بيت لحم»، و«سيناء»، و«لبنان»، و«الأردن»، بالإضافة إلى جميع الألفاظ العبرية الأخرى المعروفة[1].

فأسماء العلم، وأسماء العلم الأجنبية على نحو خاص، أقل من غيرها قابلية للفهم؛ وقد وجد القديس أوغستان تفسيرًا مسيحيًّا محضًا لهذه الحقيقة حين قال: ألم يثبت السيد المسيح حينما أعطى لسيمون اسمًا جديدًا (بيار) أن الأسماء ليست تعسفية؟

الأعداد

ليست أسماء العلم هي الألفاظ الوحيدة التي تستجيب لضرورة التفسير، لأنها الأكثر فقرًا من حيث المعنى، بل ثمة فئة أخرى من الألفاظ يكثر تفسيرها بدورها هي فئة الأعداد (التي هي وحيدة الدلالة وليست متعددتها). وهنا أيضًا يمكن أن يكون القديس أوغستان شاهدًا:

> والجهل بالأعداد يحول هو أيضًا دون فهم عدد كبير من العبارات المستخدمة في الكتاب المقدس بصورة مجازية أو رمزية. فمن المؤكد أن العقل السليم مدعو

1- (DC, II, XVI, 23)

بالضرورة إلى التساؤل عن مغزى حقيقة أن موسى وإيليا والرب صاموا أربعين يومًا. وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذه الحقيقة تثير مسألة رمزية لا يمكن حلها إلا بعد تفحص دقيق لهذا العدد. فهو أولًا ينطوي على أربع عشرات. وبالنسبة إلى العدد «٤»، فإن الأيام والسنين تتوالى بإيقاع رباعي. أما العدد«١٠»، الذي ينطوي بدوره على «٣+٧»، فيرمز إلى معرفة الخالق والمخلوق؛ ذلك أن العدد «٣» يمثل ثالوثية الخالق؛ أما العدد «٧» فيرمز إلى المخلوق منظورًا إليه من ناحيتي الروح والجسد. فالروح تنطوي على ثلاث حركات تحمل المخلوق على حب الإله من كل قلبه، وكل روحه، وكل عقله. أما الجسد فينطوي على أربعة عناصر بارزة جدًا هي التي تشكله. ثم إن هذا العدد «١٠» يوحي لنا بإيقاع الزمن ويولجنا فيه؛ أي أنه بعودته أربع مرات يجعلنا نعيش في الطهارة والعفة مبتعدين عن الملذات الآنية والعابرة، ويأمرنا بالصيام أربعين يومًا. وهذا هو ما يقوم بشرحه القانون الذي شخصه موسى؛ وهذا هو، أيضًا، ما تبينه النبوءة التي مثلها إيليا؛ وهذا هو، أخيرًا، ما علمنا إياه الرب نفسه[1].

وينبغي أن نتذكر أيضًا أن العمليات الرياضية تصل أحيانًا إلى درجة من التعقيد يتعب العقل معها إلى حد كبير؛ فالأعداد الكبيرة ينبغي أن تختصر إلى أعداد صغيرة، لأن هذه الأخيرة هي الأعداد الوحيدة التي لها من المعاني ما هو محدد بصورة دقيقة. والتحليل الذي قام القديس أوغستان بإخضاع العدد «١٥٣» (عدد السمكات الناتجة عن الصيد الإعجازي) له مشهور جدًا:

1- (DC, II, XVI, 24)

في البدايـــة: ١٥٣=١+٢+....+ ١٧ ؛ فـــهو إذن عـــدد «ثـلاثي». وعلـى هـذا فإن العـدد ١٧=١٠+٧، أي الـشريعة والروح القدس. أو أيضًا: ١٥٣=(٥٠×٣)+٣.

فالعـــدد «٣» هـــو الثـــالوث، أمـــا «٥٠» فيـــساوي: (٧×٧)+(١×١)، الخ[1].

ويمكن العثور في التراث والتقاليـد والاسـتراتيجيات عـلى أمثلـة أكثـر تعقيدًا، وترتكز على ترابطات أكثر إدهاشًا.

الأسماء التقنية

وكما أن الأعداد تكون عـادة فقـيرة في المعنـى، كـذلك الأسـماء التقنيـة (وهي ألفاظ غريبة على المفردات المشتركة العامة) التي تـدل مـثلًا عـلى فئـة معينة من الكائنات أو الموجودات:

الجهـل بـبعض خـصائص الحيوانـات الـتي ذكرهـا الكتـاب المقـدس يـزعج كـثيرًا ذلـك الـذي يحـرص علـى الفهم. ومثل هذا الإزعاج يسببه أيضًا الجهل بالحجارة، والنباتـات، وجميـع الـشجيرات الـتي لهـا جـذور. ذلـك أن معرفـة المرجـان الأحمـر الـذي يلمـع في الظـلام، تـضيء بـدورها الكـثير مـن غـوامض الكتـب المقدسـة، أي في كـل مكـان اسـتخدم فيـه هـذا الحيـوان اسـتخدامًا مجازيًـا بوصـفه رمـزًا. مـن جهـة أخـرى، إن الجهـل بـالزمرد والألمـاس كـثيرًا مـا يغلـق الأبـواب في وجـه مـن يرغـب بـالفهم. وإذا كـان مـن الـسهل علينـا فهـم أن غـصن الزيتـون الـذي جـاءت بـه الحمامـة لـدى عودتهـا مـن السفينة يرمز إلى السلام الأبدي، فإن ذلـك يعـود فقـط إلى حقيقـة أننـا نعـرف أن الملامـسة اللينـة والخفيفـة

1- (Tract. in Joan, 122, 8, 1963)

للزيت لا يفسدها سائل آخر بسهولة، وأن شجرة الزيتون نفسها مغطاة دومًا بالأوراق[1].

وإذا ما تحدث نص ما عن الياقوت، أو الزمرد، أو شجرة الزيتون، فمما لا شك فيه أن هذه الأشياء لن تكون مذكورة لذاتها، وإنما من أجل إخضاعها وإخضاع ما يشبهها من أصناف وموجودات، وما يعبر عن كل ذلك من ألفاظ بالتالي، إلى تأويل رمزي.

ولنا أخيرًا أن نقول بسهولة إن كلًا من هذه التأويلات سيكون أكثر صعوبة بكثير لو أنَّه طبق على جمل مؤلفة من كلمات أكثر شيوعًا وعمومية، على جمل ليس فيها أسماء علم ولا أعداد. ولكن هذه الحقيقة ترتبط بنزعة من نزعات اللغة ذاتها، وليست مفروضة عبر اختيار متعمد يقوم به آباء الكنيسة.

٣- التعليلات والتوافقات

التعليل الدلالي

لما كان المعنيان، المباشر منهما (أي معنى ألفاظ الكتاب المقدس) وغير المباشر (معنى العقيدة المسيحية)، محددين بصورة مسبقة، فإن مهمة التأويل ستتمحور حول إمكانية إظهار أنهما متكافئان. ومن المعلوم أنه ليست لدينا وسائل كثيرة تسمح بإقامة تعادل دلالي بينهما: إننا سنسير إما على خطى الرمزية المعجميّة التي تعني هنا إسقاط معنى الخبر الأولي الذي تشكل العبارة المطلوب تأويلها جزءًا منه، أو على خطى الرمزية السياقية التي تعني إضافة خبر ثان إلى الخبر الأول. الإمكانيات المتاحة محدودة إذن إلى درجة أن كل عمل تأويلي سيلجأ بالضرورة إلى الاستعانة بواحدة من هاتين

1- (DC, II, XVI, 24)

الطريقتين. وهكذا فإن العطر في الأمثلة السابقة هو السمعة الطيبة: الفعل الأول المذكور لم يحصل، ولهذا نقول إننا هنا بحضور حالة من حالات الرمزية المفرداتية (أو المعجمية). وفي مقابل ذلك، فإن إقامة المسيح مدة أربعين يومًا في الصحراء أمر مؤكد: الخبر الأول مثبت، ولكن بزيادة أن الإشارة إلى زمن هذه الإقامة ترمز إلى شيء آخر: نحن هنا إذن أمام مثال من أمثلة الرمزية السياقية (أو الجملية).

ومن الممكن أيضًا تصنيف الترابطات الممكنة بطريقة أخرى قائلين إنها تنطلق إما من العام إلى الخاص، أو من الخاص إلى العام، أو أيضًا من الخاص إلى الخاص، الخ...، لتشكل محسنات بلاغية كالمثال، والاستعارة، والمجاز المرسل، وهكذا دواليك. وسنرى لاحقًا أي شكل من أشكال التعليل ذلك الذي يتبناه التأويل الآبائي؛ ولهذا نكتفي الآن بالقول إنه يفضل أشكالًا معينة من الرمزية السياقية (أي المحافظة على المعنى الحرفي).

الجناس

التعليل الدلالي عمل لابد منه، لازم؛ وهو قد يكون مدعمًا بتعليل في الدال (يرتبط بالدوال هذه المرة)، أي بما يسمى في البلاغة بـ«الجناس»، ولكن ليس مستبدلًا به. وهذا التعليل الأخير يأخذ بدوره أشكالًا متعددة: تشابه صوتي أساسه الاشتقاق، أو مجرد تلاعب بالكلمات المتشابهة من الناحية الصوتية، الخ... فجميع هذه التقنيات ماثلة في التأويل الآبائي، وعند القديس أوغستان، على نحو خاص، الذي أخذها على ما يبدو عن التقاليد اليهودية.

إن المؤلفات التاريخية التي اهتمت بموضوع التأويل تتجاهل في معظم الأحيان التفاصيل التي هي من قبيل الفرق بين الإشارات التنسيقية (أو

التركيبية) والإشارات الاستبدالية، وطبيعة التعابير القابلة للتأويل، والتعليل المعجمي، والتعليل السياقي، وحضور أسلوب الجناس أو غيابه. وهي في هذا لاشك مخطئة؛ لأن دراسة هذه التفاصيل يمكن أن تسهم في إضاءة قضايا تاريخية. إننا نتساءل مثلًا فيما إذا كان «تياجين»، «مخترع» الأسلوب المجازي، هو نفسه قد اختُرِعَ اختراعًا في وقت متأخر، في زمن الرواقيين الذين كانوا يمارسون التأويل المجازي بكثرة. لكن لنلاحظ مع ذلك أنه إذا كانت هاتان الممارستان التأويليتان تتشابهان إن نحن نظرنا إليهما من فوق، في الجمل، فإنهما تختلفان في التفاصيل. يدل على ذلك أن محسن الجناس الذي هو أشبه بالإجباري عند الرواقيين، مثلًا، ليس له أي ذكر عند تياجين. وقد يتساءل أيضًا: ألم يكن بمقدور فيلون استعارة طريقته المجازية من الرواقيين؟ ولكن في الرد على هذا السؤال، يمكن ملاحظة أن هؤلاء الأخيرين يكتفون بتأويل أسماء العلم، في حين أن فيلون يعطي أهمية أكبر إلى تحليل الأسماء العامة، أسماء الجنس. ثم إن هذا الأخير يطبق في آن واحد الرمزية المفرداتية والرمزية السياقية، في حين أن الرواقيين يقفون في هذا المجال عند حدود الكلمة، يكتفون بها. ومع ذلك، ليس من الممكن الإحاطة إحاطة وافية وملائمة بالفائدة المتبادلة التي سينالها في هذا الصدد كل من التاريخ والنظرية إذا ما تآلفا أكثر.

وحدانية المعنى

بإقامة التعادل الدلالي، أو التعليل، يسند إلى الكلمة أو الجملة معنى ليس هو معناها المألوف. لكن هكذا استراتيجية تأويلية هي بالضرورة مراقبة وكبح للتداعيات الدلالية، وليست تحريرًا لها. الأمر الذي يعني بالنتيجة أن من الضروري العثور على حجج تسوغ هذا التعليل أو هذه القرابة بين المعنيين. أو بكلمات أوضح إيجاد براهين تثبت أن هذين المعنيين ليسا في

الحقيقة إلا معنى واحدًا. ومن هنا تأتي أهمية البحث المنهجي في أجزاء أخرى من النص غير الجزء الخاضع للتأويل. ففي هذه الأجزاء أو التعابير تمتلك الكلمة وبصورة قطعية ذلك المعنى الجديد المسند إليها هنا. صحيح أن هذا البحث يرتكز على مبدأ غير مصاغ بصورة نهائية، ولكن هذه الحقيقة لا تفقده فعاليته أو تجعله أقل قوة: في العمق، ليس للكلمة سوى معنى واحد. وهذا المبدأ هو ما يدفع بالمفسر إلى البحث عن الاتفاق خلف الاختلاف الظاهري.

وقد تنبه القديس أوغستان إلى وجود هذا المبدأ وصاغه على الشكل التالي:

> «إذا ما أردنا أن نتعلم طريقة نفهم بواسطتها الألفاظ المستخدمة بمعنى غامض في سياقات معينة، فعلينا العودة إلى السياقات التي تكون فيها هذه الألفاظ مستخدمة بمعنى واضح والسير على خطاها»[1].

فإذا ما حاولنا، على سبيل المثال، فهم ما تريد قوله كلمة «bouclier» (درع، أو ترس، أو درقة، الخ.) في مزمور ما، فعلينا أن نتعرف على معناها في المزامير الأخرى. ولكن علينا أيضًا، يضيف القديس أوغستان، ألا نطبق هذا المبدأ بصورة عشوائية؛ فالكلمة يمكن أن تأخذ أكثر من معنى، والمعنى الواحد يمكن أن يعبر عنه بلفظين مختلفين أو أكثر. ومن هنا فإن المبدأ لا يؤكد للمعنى وحدانية مطلقة، وإنما فقط ينزع إلى كبح التعددية وتضييقها (سنعود إلى هذه القضية لاحقًا).

على أية حال، إلى هذا المبدأ يضاف آخر مفاده: نظريًا وفي الأساس، ليس فقط أنَّ الكلمة، أو الجملة، نفسها تمتلك معنى واحدًا ضمن نص ما، وإنما

1- (DC, III, XXVI, 37)

الكلمات، أو الجمل، المختلفة الأخرى المكونة لنص ما تمتلك هي أيضًا معنى واحدًا. فتنوع الدوال خداع، تمامًا كما هو تنوع الدلالات. إن التوراة تقول دومًا، ودون كلل أو انقطاع، الشيء ذاته؛ وإذا ما عجزنا عن فهم معنى جملة ما، فما علينا إلا النظر في معنى جملة أخرى، لأن المعنى واحد في كلتيهما.

أما أوريجين (Origène)، فقد سبق أن صاغ المسلمة الآتية: «لنعلم أنه من أجل فهم الكتاب المقدس الذي هو غامض بطبيعته، ينبغي ألا نفعل أكثر من المقاربة بين نصوصه (أو أجزائه)، ففي هذه النصوص سنجد عناصر التفسير مبعثرة هنا وهناك»[1]. والقديس أوغستان يتبعه في ذلك إذ يقول: «لأنه من غير الممكن أن يستنبط من هذه النصوص الغامضة شيء لم يعبر عنه بوضوح في نصوص أخرى»[2]. وهكذا إلى أن جاء القديس توماس داكان الذي أعاد صياغة المبدأ على النحو الآتي: «ليس هناك ما هو ضروري إلا وهو في وقت واحد متضمن في المعنى الروحي ومعبر عنه بوضوح في المعنى الحرفي»[3].

توافقات

لكثرة المحاولات التي بذلت من أجل البرهنة على وحدانية المعنى والنص، وجد المهتمون أنفسهم مضطرين إلى القيام بجهود متواصلة تهدف إلى إقامة علاقة تناصية، أو توافقيّة كما كان يقال آنذاك، وذلك لدرجة أن البحث عن التعادلات كان أحيانًا يصبح هدفًا قائمًا بذاته. وثمة مثال جيد

1- Select, in Ps., Ps.I
2- DC, II, VI, 8
3- Paris-Tournai-Rome, 1947, t.I, question I, article 10, Solution I., Somme Théologique (حصيلة لاهوتية)

على ذلك في «مواعظ» القديس أوغستان الذي لاحظ في هذا الخصوص حالة التناظر القائمة بين السيد المسيح والقديس بابتيست، حين عاد إلى التشابهات والتعارضات الكثيرة والواضحة في النصوص التي تتحدث عنهما: الأول ولد في انقلاب الشمس الشتائي، حيث يبدأ النهار يطول، والثاني في انقلاب الشمس الصيفي، حيث يبدأ النهار يقصر؛ المسيح ولد من أم شابة وعذراء، أما جان بابتيست فمن امرأة مسنة؛ أحدهما كبر بموته لأنه رفع على الصليب، والآخر صغر لأن رأسه قطع، الخ[1]. ومن الملاحظ هنا أن القديس أوغستان يعطي لأوجه التعارض اهتمامًا يفوق ذلك الذي يوليه إلى أوجه التشابه. فالأمر لم يعد يتعلق إذن بمحاولة إقامة معنى وحيد عبر إقامة علاقة تناصية ما، والتحليل يتحرر بسرعة من الوصاية التي يمارسها البحث عن المعنى بفعالية زائدة.

إن البحث الدؤوب عن التوافقات سينجب بعد مرور سبعة قرون تقريبًا هرطقة من نوع خاص، هي هرطقة جواشيم دفلور (Joachim de Flore) الذي سيكرس لموضوع التوافقات جهودًا كبيرة عرضها في مؤلفات عديدة يحمل أحدها عنوان: «كتاب التوافق بين العهدين»[2]. ففي هذا المؤلف نقرأ:

> التوافق، بحسب ما نرى وبالمعنى الدقيق للكلمة، هو تشابه أبعاد متساوية ينعقد بين العهد الجديد والعهد القديم(...). وذلك كأن تلتقي فيهما بشخصيتين، أو أمرين أو حربين، إحداهما هنا والأخرى هناك، تتجاوبان في حوارات متشابهة وتتواجهان بهيئات متبادلة(...)، بحيث يتكشف معنى الأشياء قليلًا،

1- Pontete, op.cit.,P.141

2- Livre de la Concordance entre les deux Testaments

ويسمح التشابه بفهم أفضل لما يقال(...). وإذا كان منطقنا هذا صحيحًا، فإن النتيجة الطبيعية هي: ثمة دالان لمدلول واحد.

وهاكم مثالًا على ما نقول:

لو استعدنا أحد أمثلتنا السابقة وتأملناه لوجدناه ينطوي على توافق بين إبراهيم وزكريا لأن كلًا من هاتين الشخصيتين المسنتين أنجبت من زوجة عقيمة ولدًا واحدًا. وينبغي ألا نقول بوجود تباين هنا، سببه أن البطرك اسحق سينجب يعقوب، في حين أن جان لم ينجب وإنما عمد المسيح: الذرية الجسدية مثبتة في الأول الذي هو أب لشعب جسدي هو إسرائيل، وبفضل الثاني ثبتت الذرية الروحية، لأنه الأب الروحي لشعب مسيحي يقر كله بذلك[1].

أليس من الممكن هنا الاعتقاد بأننا أمام «تحليل بنيوي للأسطورة»؟ إن الهرطقة هنا تأتي من حقيقة أن العهد القديم والعهد الجديد موضوعان بالتمام والكمال في مستوى واحد، وأن أفضلية هذا على ذاك- التي هي قاعدة التفسير الآبائي، ستكون أمامنا فرصة قول هذا مرة أخرى- قد استبعدت لدرجة أن جواشيم مستعد لأن يؤول ليس فقط العهد القديم على أنه تبشير بالجديد، وإنما أيضًا الجديد على أنه تبشير بعصر ثالث: نهاية الكون قريبة جدًا. فبدلًا من أن تنشأ بين العهدين علاقة تكامل، أصبح الأمر أمر تكرار بسيط، أمر دالين لا تراتب بينهما لمدلول واحد.

وفي هذا الخصوص، كان جواشيم واضحًا للغاية:

1- (الإنجيل الخالد) J.de Flore: L'Évangil éternel, t.II.Parise, 1928, P.41-42

عندما تكتشف معنى العهد القديم، فإنك لن تكون بحاجة للبحث عن معنى العهد الجديد، وليس هناك مجال لبروز أي شك في هذا الخصوص. فالمعنيان لهما هدف واحد، والعهدان لهما تفسير روحي واحد[1].

وهكذا يمكن القول إن التطبيقات التفسيرية لجواشيم، التي كانت مجرد بذرة في بعض نصوص أوغستان، تتجاوز تمامًا أطر التفسير الآبائي؛ وما استوقفني عندها هو قيمتها الخاصة التي هي أهم بكثير من قيمتها كمثال. الخلاصة، إن أبرز ما يميز استراتيجية التأويل المسيحية هو توكيد وحدانية معنى الكتاب المقدس، وكبح أو تضييق تعددية المعنى بالنتيجة.

٤- المعنى الجديد أم المعنى القديم؟

مفسر التوراة لا يشك إطلاقًا بطبيعة المعنى الذي سيصل إليه؛ وهذه الحقيقة هي السمة الأكثر رسوخًا في استراتيجيته: التوراة تبشر بالعقيدة المسيحية. فليس التفسير هو ما يسمح بإقامة المعنى الجديد وتحديده، وإنما العكس هو الصحيح: معرفة المعنى الجديد بصورة مسبقة، أو ثباته، هي التي تقود التأويل وتوجهه. وأوريجين[2] كان قد أكد سابقًا أنه لتأويل الكتاب المقدس تأويلًا صحيحًا، تنبغي (وتكفي) معرفة الرسالة الإلهية. أما بالنسبة إلى من يجهل هذه الرسالة؛ فإن الكتاب المقدس سيبقى غامضًا إلى الأبد. ثم إن «الأمور الإلهية تقدم للناس بطريقة خفية إلى حد ما؛ وتبقى هكذا خفية ما دام الإنسان كافرًا، أو غير مؤمن»[3]. وأضاف: «لا تستطيع الروح الوصول إلى اكتمال المعرفة إلا إذا ألهمتها الحكمة الإلهية»[4]. واضح

1- المرجع السابق، ص ٤٥

2- (دراسة المبادئ) "Traité des Principes"

3- IV, 1, 7، المرجع نفسه.

4- IV, 2, 7، المرجع نفسه.

إذن أن نقطة الوصول معروفة بصورة مسبقة، وما ينبغي البحث عنه هو الطريق الأفضل للوصول إليها. وهذا المعنى هو ما أراده أوغستان حين استخدم التشبيه الآتي:

> إذا ما أخطأ القارئ وهو يقدم تأويلًا يؤسس للمحبة، هدف الوصية، فإنه يخطئ على طريقة شخص يتخلى عن طريقه خطأ ويتابع سيره عبر الحقول باتجاه النقطة التي كان ذلك الطريق يقود إليها[1].

فالتأويل الذي يخدم المحبة ويدعو إليها لا يمكن أن يشوبه باطل.

وقد صيغ هذا المبدأ، الذي هو حجر الزاوية في التفسير الآبائي، مرات عديدة من قبل جميع أولئك الذين مارسوه. فبالنسبة إلى «إرينيه» (Irénée)...، ثمة معيار واحد ووحيد للتأويل الصحيح. وهذا المعيار هو «صدق الإيمان». أما كليمانت الإسكندري فيتساءل: «كيف سيختار القارئ من بين معاني الكتاب المقدس؟ وما المبدأ الأساسي الذي سيوجه تأويله؟ بالنسبة إلى الإنسان المؤمن بالكنيسة، ثمة جواب واحد ووحيد: الإيمان بالمسيح، بشخصيته وأفعاله وأقواله، هو مفتاح الكتاب المقدس كله». وبدوره، يرى تيرتليان (Tertullien) أن «الأساس الوحيد الذي يستند إليه الاختيار بين التأويل الحرفي والتأويل المجازي لنص ما كان يتمثل بتبيّن ما إذا كان معناه الأول متوافقًا أو لا مع تعاليم الكنيسة»[2]. وكثيرًا ما صاغ القديس أوغستان هذه الفكرة:

> عليك باستغلال الفرص لتنبيه كل من يرشح نفسه للهداية بأنه إذا ما فهم كلامًا ما (حتى في الكتابات

1- DC, I, XXXVI, 41
2- Grant, op.cit., p.62, 69, 91

> المقدسة) على أنه ذو دلالة مادية، فإن عليه أن يكون أكثر اعتقادا بأنه لم يفهمه، وأن هذا الكلام يدل على حقيقة روحية خاصة تتصل بطهارة الأخلاق والحياة القادمة. فبهذه الطريقة وبالقليل من الكلمات سيتعلم أن كل مايفهمه في الكتب الكنسية مما لايدعو إلى إيثار الأبدية، وحب الحقيقة، وحب الطهارة، وحب جميع الناس، ينبغي أن ينظر إليه على أنه كلام أو فعل مُصوّر؛ وعلى إثر ذلك، سيحاول فهمه بطريقة تسمح له بإرجاعه إلى هذا الحب المضاعف مرات عديدة[1].

نحن نعرف مسبقًا أن الكتب المقدسة تتحدث عن الحب وتوليه أهمية خاصة؛ وهذه المعرفة ذاتها تزودنا في وقت واحد بمؤشر نميز بواسطته التعابير المحملة بمعنى رمزي أو معنى ثان، وبطبيعة هذا المعنى نفسه. وهذا معناه أن الشيء المجهول في العمل التأويلي ليس هو مضمون التأويل، وإنما الطريقة التي يعتمدها هذا العمل: ليس «ماذا»، وإنما «كيف»؟ وهذه النتيجة ذاتها هي ما تقوله أيضًا الصياغة التالية الأكثر اختصارًا:

> هذه هي القاعدة التي يجب احترامها في حالة التعابير التصويرية: ينبغي تفحص ما يقرأ بانتباه شديد، وإلى درجة يصبح معها التأويل قادرا على الوصول إلى غايته الأخيرة التي هي عالم المحبة[2].

ولما كان المعنى «النهائي»، مملكة الحب ودنياها، هو المعنى الأهم، فإن الاهتمام بالمعنى «الأصلي»، أو بالغاية التي يرمي إليها المؤلف، لن يكون إلا ضئيلًا. فالجهد الذي يبذل في البحث عن هذا الأخير هو جهد لا طائل تحته،

1- De catech.rud., XXVI, 50
2- DC, III, XV, 23

يقع خارج دائرة مشروع التفسير الذي غايته ربط المعنى المعطى بالمعنى الجديد. وذلك واضح في:

> **إن كل من يستخلص من الكتاب المقدس فكرة تنفع في تشييد المحبة، دون أن يحسب حساب الفكرة الأصلية للمؤلف في النص الذي يفسره، لا يعد بين أولئك الذين يقعون في أخطاء مؤذية أو يجيئون بكذبة ما[١].**

وفي:

> **ألا يرى القارئ سوى ما يفكر فيه المؤلف وما يريد قوله، فذلك شيء، وأن يبتعد عن قانون الرحمة أو يتجاهله شيء آخر. ومع ذلك، فإن قدرته على تحاشي هذين الأمرين معًا ستجعل حصاده في ذروته. أما إذا لم يكن باستطاعته تحاشيهما فمن المفيد، حتى ولو كانت غاية المؤلف غير واضحة، أن يفجر حينئذ معنى أعمق، معنى يتلاءم مع الإيمان الحقيقي ويلبي شروطه[٢].**

وهكذا يبدو جليًا أن البحث عن غاية المؤلف ينبغي وفي جميع الأحوال أن يأتي في المرتبة الثانية، بعد تشييد المحبة وإقامة قانون الرحمة.

٥- عقيدة المعاني الأربعة

أن يكون للكتاب المقدس معان عديدة، فذلك أمر مقبول منذ العصر الآبائي. والرأي الأكثر شيوعًا في هذا الخصوص هو ذلك الذي يقول إن معناه رباعي الأوجه. فهو يتمفصل أولًا وفق ثنائية تضادية تسمح بالتمييز بين معنى حرفي (أو تاريخي)، من جهة، ومعنى روحي (أو تصويري)، من جهة أخرى. ثم إن المعنى الروحي ينقسم بدوره إلى ثلاثة

1- DC, I, XXXVI, 40
2- De Gen.ad, litt., 1, 21

معان هي: المعنى «التصويري» (أو التصنيفي)، والمعنى «الأخلاقي» (أو المجازي)، والمعنى «الباطني». وثمة صياغة للقديس توماس داكان تقنن على الشكل التالي ما كان يشكل منذ زمن طويل رأيًا عامًا في هذا الخصوص:

الدلالة الأولى، أي تلك التي تدل الكلمات المستخدمة عبرها وبواسطتها على أشياء محددة، تتفق مع المعنى الأول الذي هو المعنى التاريخي أو الحرفي. أما الدلالة الثانية، أي تلك التي بواسطتها تدل الأشياء المعبر عنها بالكلمات، بدورها، على أشياء أخرى، فهي ما تدعى بالمعنى الروحي الذي وكما هو واضح يبنى على المعنى الأول ويستلزمه. وبدوره، ينقسم المعنى الروحي إلى ثلاثة معان متميزة. وفي هذا يقول الداعية:

«إن الناموس القديم هو صورة للناموس الجديد»؛ ويضيف دينيس: «الناموس الجديد صورة لناموس المستقبل»؛ وأخيرًا: إن ما حدث مع المؤسس في الناموس الجديد هو إشارة لما يجب أن نفعله نحن. واضح إذن أن المعنى «التصويري» يتشكل لدينا عندما تدل أشياء الناموس القديم على أشياء الناموس الجديد؛ أما عندما تكون الأشياء المحققة في المسيح أو المتعلقة بصورته إشارة لما يجب أن نفعله، فإننا نكون أمام المعنى الأخلاقي؛ أما إذا قدرنا أن هذه الأشياء ذاتها تدل على ما يتعلق بالمجد الأزلي أو لها صلة به، فإننا نكون أمام المعنى الباطني[1].

1- Somme Théologique, Question I, Article 10, Conclusion.

لنوضح أولًا بعض الأمور المتعلقة بالمصطلحات المستخدمة هنا. فمصطلح المعنى المجازي الذي يطلق للدلالة على المعنى الأخلاقي من المفضل تحاشيه كي لا يحدث خلط بينه وبين مصطلح «مجاز». أما مصطلح «صورة» فيدل حينًا على مجموع المعاني الثلاثة الأخيرة، وعلى أحدها حينًا آخر. ولتحاشي الغموض مرة أخرى سيتم التحدث عن معنى روحي في الحالة الأولى، وعن معنى تصنيفي، أو ببساطة عن تصنيفية في الحالة الثانية، علمًا بأن هذا المصطلح الأخير لم يكن مستخدمًا في القديم.

ونورد فيما يأتي مثالًا عن تأويل يخضع لمنهج المعاني الأربعة ويسير تبعًا له، طبقه دانتي في الرسالة الشهيرة الموجهة إلى كانفراد (مع أنها قد لا تكون أصلية):

> كي تكون طريقة الاستخدام هذه أكثر وضوحًا، فإن من الممكن تفحصها في ضوء الآيات الآتية: عندما خرجت إسرائيل من مصر، بيت يعقوب، من عند شعب بربري، أصبحت يهودا ملاذه وإسرائيل دائرته[1]. فلو كنا

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة الكلاسيكية لقضية المعاني الأربعة هي دراسة:

"E.Von Dobschütz"

التي عنوانها:

"Von vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie", in Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte, Leipzig, 1921.

أمّا المجلدات الأربعة للكتاب الذي يحمل عنوان: "l'Éxégèse medieval" لصاحبه H.de Lubac فيتفحص المسألة من كافة جوانبها، لكن معالجته لها ليست سهلة. وبالفرنسية، يمكن الرجوع إلى الدراسة المختصرة التي عنوانها:

Dante Sous la Pluie de Feu, Paris, 1943, Appendice VIII, P.372- 400

(دانتي تحت مطر الماء) لـ: A.Pézard، في كتاب:

"Les quatre sens de l'Écriture"

(المعاني الأربعة للكتاب المقدس).

1- Ps.113

حرفيين، لتبين أن المعنى هنا هو خروج أبناء إسرائيل من مصر في زمن موسى. أما من ناحية الصورة، فإن المعنى سيكون: خلاصنا على يد المسيح. وبالمعنى الأخلاقي، هذا يعني اهتداء الروح وتحولها من عالم الألم وعذاب الخطيئة إلى عالم النعمة والتسامح. أما بالمعنى الباطني، فإن هذا الكلام يعني انتقال الروح المقدسة من عبودية الفساد والانحلال الحالية إلى حرية المجد الأزلي وانعتاقه.

وهكذا يتضح أن الطريقة المعتمدة في التمييز بين المعاني الروحية الثلاثة تتمثل بإرجاعها إلى الزمن: ماض (المعنى التصنيفي)، وحاضر (المعنى الأخلاقي)، ومستقبل (المعنى الباطني).

المجاز المسيحي؟

ثمة قضية ما زال النقاش يدور حولها بكثرة اليوم، هي قضية أصالة المجاز المسيحي مقارنة مع المجاز الوثني المعاصر، أو المجاز الوثني القديم كما طبق في اليونان القديمة على نحو خاص. ففي هذا الإطار، ترك لنا المهتمون فرضيتين مشهورتين لا بد من تذكرهما: ثمة مؤلفون يعتقدون أن الاختلاف بين المجاز المسيحي والمجاز الوثني هو اختلاف جوهري، يمس الجوهر ليس إلا؛ وثمة آخرون (أغلبهم من رجال الكنيسة) يعتقدون أن الاختلاف بين هذين النوعين من المجاز هو اختلاف كلي، يطال الجوهر والشكل معًا.

دون الدخول في تفاصيل أخرى، يمكن ملاحظة أن المعاني الروحية الثلاثة قد استخلصت من أقوال أو نصوص مؤكدة ومثبتة. بكلمات أخرى، إننا هنا أمام رمزية سياقية. وهذه الملاحظة تصاغ عادة على أنها تساوي: ثمة

ضرورة للاحتفاظ بالمعنى الحرفي. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاحتفاظ بالمعنى الحرفي كثيرًا ما يعد السمة المميزة للمجاز المسيحي، في حين أن المجاز الوثني يتطلب إلغاءه. وفي هذا الخصوص، يقول أويرباش(Auerbach):

> في حالة المجاز أو الرمز، واحد على الأقل من العنصرين اللذين يتناسقان فيما بينهما هو مجرد إشارة؛ أما في العلاقة التصنيفيّة، فإن الدال والمدلول يكونان كلاهما أحداثًا تاريخية حقيقية ومحسوسة. ففي مجاز يتعلق بالحب، أو في رمز ديني، أحد اللفظين على الأقل لا ينتمي إلى التاريخ البشري؛ إنه إما تجريد أو إشارة. بالمقابل في تضحية إسحق التي ينظر إليها على أنها صورة لتضحية المسيح، لا الحدث المجسّد (المصوّر) ولا الحدث المجسَّد يفقدان، جراء قوة معنييهما وقوة العلاقة التصويرية، حقيقتهما الحرفية والتاريخية. وتلك نقطة جوهرية أشير إليها بكثير من الإلحاح في التقاليد الغربية على الأقل[1].

كذلك يقول د لُباك (de Lubac):

> المعنيان اللذان [كما في حالة المجاز المسيحي] ينضاف أحدهما إلى الآخر، أو المعنيان اللذان أولهما (حقيقي في ذاته رغم كونه خارجيًا) فقط ينبغي أن يتلاشى أمام الآخر أو أن يتحول إلى الآخر انطلاقًا من حدث خلّاق أو مجمِّل، ليسا بالمعنيين اللذين يستبعد أحدهما الآخر

1- Typological Symbolism in Medival Literature, in Gesammelte, Aufsätze Zur Romanischen Philologie, Berne, 1967, P.111.

وراجع أيضًا دراسته Fugura, المرجع السابق، ص: ٥٥-٩٢.

[على نحو ما في حالة المجاز الأغريقي] كما يستبعد الظاهر والحقيقة أحدهما الآخر، أو «الكذب» والحقيقة. ثم إن الظاهر أو «الكذب» الذي تتحدث عنه الأسطورة اليونانية، هو أيضًا، لا يتفق مع «حرفية» أو «تاريخ» المفسِّر المسيحي؛ حقيقة (أو صحة) الأول لا تتفق حتى من وجهة نظر محض شكلية، مع حقيقة الثاني(...). نحن إذن بعيدون جدًا عن إمكانية تشييد نظير ولو تقريبي للثنائيات اليونانية(...)؛ فالثنائيات المسيحية تشكل حالة نقيضة[1].

صحيح أن المجاز الوثني يرتبط بالرمزية المعجمية، إلا أن هذه الحقيقة لا تبرهن أبدا على أصالة المجاز المسيحي؛ فهذا الأخير ليس هو الوحيد الذي يرتبط بالرمزية السياقية التي كانت شائعة إلى حد كبير في العالم القديم؛ وهذا ليس فقط في التطبيق (وذلك أمر طبيعي)، وإنما أيضًا نظريًا (وهذه هي حالة نظرية الإشارة عند أرسطو والرواقيين، أو حالة بعض المحسنات الفكرية، كالمثال، عند البلاغيين). وإذا كان ثمة اختلاف، فينبغي البحث عنه في مستوى أكثر خصوصية.

تصنيفيّة

بهدف حصر المشكلة وتحديدها بصورة أدق، سنتوقف قليلًا عند مسألة انقسام المعنى الروحي إلى ثلاثة أنواع.

وفي هذا الخصوص يمكن القول إن المعنى الأخلاقي هو ذلك الذي يثير عددًا أقل من المشاكل بشأن تحديده. إنه يشبه شكل الفكرة الذي وصفه

1- المرجع السابق، المجلد الثاني، ص: ٥١٧.

أرسطو تحت اسم «مثال»[1] لدرجة يلتبس معها الأمر؛ وهذا ملموس حتى في أمثلته ذاتها: عمل ما من أعمال الماضي (من التاريخ المقدس) ينبغي أن يوضع في موازاة أعمال معاصرة وأن يلعب دور الموجه للمعاصرين في عملهم التأويلي. فأرسطو يميز نوعين من الأمثلة: أمثلة تاريخية وأمثلة غير تاريخية (غير زمنية). وهذان النوعان يمكن أن يكونا بدورهما «حكمة» أو «حكاية». وهذا واحد من الأمثلة التاريخية: الحرب التي شنها الطيبيون (Thébains) على الفوسيديين (Phocidiens) كانت شرًا؛ فعلى هذه الحقيقة تترتب حقيقة أخرى هي أن على الأثينيين (Athéniens) ألا يشنوا الحرب على الطيبيين إن كانوا يريدون تحاشي الشر. هاتان الحقيقتان الخاصتان مترابطتان من خلال سمة عامة: الفوسيديون والطيبيون، تمامًا كما الطيبيين والأثينيين، متجاورون[2].

وهذا مثال غير تاريخي: «ينبغي ألا يتم اختيار القضاة عن طريق القرعة، لأن ذلك شبيه باختيار الرياضيين عن طريق القرعة، وليس على أساس من لديه اللياقة الجسدية المؤهلة للتنافس»[3].

1- ولكنه لا يمتلك ذلك المعنى الذي سبق أن أعطيته لهذا المصطلح في الفقرة التي تتحدث عن "التصنيفات الخاصة"، لأنني، وتبعا لـ"ليسينغ"، أطلق هذا الاسم على حالة الانتقال من الخاص إلى العام، في حين أن أرسطو يستهدف بمصطلح "المثال" الحالة التي يثار فيها الخاص بواسطة خاص آخر؛ وتلك حالة كنت من جهتي قد استبقيت لها اسم "مجاز". ومن المستحيل الإفلات من البهلوانيات في هذا المجال، فالحالات التي استخدمت فيها نفس المصطلحات بدلالات مختلفة كثيرة ومتعددة.

2- (التحليليات الأولى) Analytiques Premiers, 69.a.

3- Rhétorique II, 1393.b.

هنا، لا يوجد اختلاف شكلي بين العصر القديم والمسيحية: حرب الطيبين المذكورة في مثال أرسطو تساوي من وجهة نظر النظرية التصويرية حرب أطفال إسرائيل.

مع ذلك وعلى الرغم من كل ما قيل، يبقى من الضروري تحديد التصنيفيّة تحديدًا دقيقًا، لأنها هي ما نفكر فيه عادة عندما نتحدث عن المجاز المسيحي؛ ولنبدأ بعرض الوصف الذي أعطي للتصنيفيّة من قبل القديس أوغستان الذي تنطوي مؤلفاته على بذرة نظرية المعاني الأربعة. فقد صاغ هذا القديس المبدأ على الشكل الآتي:

> **كل ما نقرؤه في الكتابات المقدسة، لم يكتب قبل قدوم الرب إلا من أجل إشاعة خبر هذا القدوم، وتصوير كنيسة المستقبل بصورة مسبقة، أي شعب الله عبر جميع الأمم[١].**

والنص ذاته يقدم بعض الأمثلة الخاصة بالتفسير التصنيفي:

> **في هذا الشعب (أي شعب إبراهيم) جُسِّدت بالتأكيد وبوضوح أشد كنيسة المستقبل[٢].**

أو أيضًا:

> **كل هذا (أي كل ما يحصل لهذا الشعب) لم تكن دونه صورة الخفايا الروحية الخاصة بالمسيح وكنسيته التي كان هؤلاء العادلون من رجالها، رغم أنهم قد عاشوا قبل ولادة المسيح- الجسد، ربنا[٣].**

1- Catéchèse des Débutants, III, 6 (التعليم الديني للمبتدئين)

2- المرجع نفسه، XIX, 33.

3- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

وكذلك:

> **عبر رمز الطوفان الذي نجا منه العادلون بفضل خشب السفينة، أُعلنَت كنيسة المستقبل بصورة مسبقة، تلك السفينة التي ثبت ربانها المسيح الرب بواسطة سر الصليب فوق المياه التي اكتسحت هذا العالم[1].**

يصوّر الشعب اليهودي الكنيسة بصورة مسبقة، تمامًا كما يعلن الطوفان قدومه. لا شك أن هذا كلام ينطوي على تأويلات تصنيفيّة متميزة. ومع ذلك يمكن ملاحظة أن أوغستان لا يأتي هنا بأكثر مما جاء في أمكنة أخرى؛ فالتصنيفيّة طبقت من قبل على يد القديس بول الذي استُعيدَت جميع أمثلته.

ولكن علام ترتكز التصنيفيّة بالضبط؟

في الإجابة عن هذا السؤال، يمكن تعداد سماتها تبعًا لما جاء عند مؤرخي علم اللاهوت، منطلقين مما هو أعم إلى ما هو أخص:

١ - إنها ترتبط بالرمزية السياقية.

٢- إنها نوع من تداخل الخصائص، ولا علاقة لها بالاستبعاد والتضمين؛ وهي بهذا المعنى ترتبط بالمثال الأرسطوي (أي بما كنت قد سميته: التصوير).

٣- ينتمي العنصران اللذان يشكلانها، كلاهما، إلى الماضي؛ إنهما حدثان تاريخيان. ولكن هل هذا الكلام كاف لتحديد التصنيفيّة؟ بالطبع لا، ففي المؤلفات التي أرخت للتفسير، تذكر جملة لـ بلوتارك تقول: "إن قول هوميروس في أحد أبياته: «في وقت واحد، ملك عادل، ومحارب ماهر» لا

1- المرجع نفسه، XIX, 32

يمدح فقط آغاممنون، وإنما يتنبأ أيضًا بعظمة الكسندر[1]". فإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا الكلام الذي رغم أنه يشكل مثالًا تاريخيًا شبيهًا بأمثلة أرسطو لا ينتمي إلى التصنيفيّة، لأن الأحداث تتكرر من دون أن يكون أحدها متممًا أو إنجازًا للآخر.

٤- إن وجود علاقة خاصة بين الواقعتين هو، وهو فقط، ما يسمح بالتحدث عن التصنيفيّة ضمن الأمثلة التاريخية؛ وهذه العلاقة التي لم تذكر في المصنفات البلاغية هي علاقة الإتمام أو الإنجاز. وهذا معناه لزوم أن يكون بين الواقعتين أو الحدثين تفاوت لصالح الثاني منهما: الأول يعلن الثاني ويبشر به، والثاني يتمم الأول. وكما رأينا سابقًا، فإن وضعهما في مستوى واحد سيكون في المنظور المسيحي نوعًا من الهرطقة.

٥- وثمة قيد ذو طبيعة مضمونية محضة هو: سنصطلح على إطلاق اسم «تصنيفيّة مسيحية» على كل تصنيفيّة تتحقق في إطار هذه الأيديولوجيا الخاصة (الأيديولوجيا المسيحيّة). وهذا القيد (أو التضييق) يفرض نفسه لوجود تصنيفيّة غير مسيحيّة، كما بين ذلك بوضوح غوبيلت.

٦- وأخيرًا، في قلب التصنيفيّة المسيحية يمكن تمييز نوع خاص هو التصنيفيّة الإيصائية (المختصة بوصية ما) التي بموجبها تبشر أحداث العهد القديم بالأحداث التي يذكرها العهد الجديد، ويعلن عنها. وإلى هذا بالضبط يرجع المعنى «الثاني» (في نظرية المعاني الأربعة) الذي حدد سابقًا على أنه «تصنيفي». ونلفت الانتباه هنا إلى أن هذا القيد الجديد ضروري لأن المعنى الرابع (أي المعنى الباطني) يشارك التصنيفيّة في بعض الخصائص، من

1- ذكر ذلك L.Goppelt في:

Typos.die Typologische Deutung des Alten Testaments in Neuen Gütersloh, 1939, P.20

وهذا الكتاب يشتمل على عرض مضيء لمسائل التصنيفيّة.

دون أن يكون تصنيفيّة إيصائية. فالمعنى الباطني يتعلق بالأخرويات (العقائد التي تخص العالم الآخر، كالبعث والحساب): انطلاقًا من سلسلة يختلط فيها العهدان القديم والجديد، نستخلص سلسلة أخرى، مستقبلية (نهاية الكون). الاختلاف مزدوج، والقضية قضية نبوءة وليست قضية تأويل للماضي؛ ضف إلى هذا أنه ما من نص يؤدي هنا الدور الذي يؤديه العهد الجديد بالنسبة إلى العهد القديم، في التصنيفيّة الإيصائية.

وإذا ما أعطي لـ «التصنيفيّة» تعريف لا يكتفي بربطها بالعقيدة المسيحية، فذلك لأن بالإمكان العثور في مكان آخر على نفس «المثال التاريخي للإنجاز». دون السير في هذا الطريق، سأشير إلى أن الاستراتيجية التأويلية الهامة في عصرنا الحاضر، التي هي التحليل النفسي، تنطوي على «تصنيفيّات» كثيرة. ففي هذه الاستراتيجية، لم يعد الحدثان يتموضعان في تاريخ البشرية وإنما في التاريخ الفردي. يبقى القول إن الشيء الجديد (أعراض المصاب بالعصاب، مثلًا) يستقبل على أنه «إنجاز» أو إتمام لعمل قديم (الصدمة الطفولية) «يبشر» بدوره بالآخر.

٦- وظائف خاصة بالرمزي

الآن وقد تم الكشف عن طبيعة التعبير الرمزي، ومن ثم تحديده وربطه بمعنى آخر، كما تم تدعيم هذه العملية الأخيرة بما يلزم من براهين وحجج، يبقى أن نتساءل: من أين تأتي الحاجة إلى تعبير آخر يختلف عن التعبير المباشر (الذي أداته الإشارات)؟ أو ما الوظائف التي يستطيع التعبير الرمزي تأديتها، إضافة إلى تلك التي يؤديها التعبير غير الرمزي؟

هذا السؤال ينبغي أن يطرح لأن الإجابة عنه ستسمح بالتعرف على الوظائف التي يستطيع التعبير الرمزي تأديتها دوما وفي جميع الأحوال.

في الإجابة، سنميز بادئ ذي بدء بين مجموعتين من هذه الوظائف، سنسمّيهما من أجل التسهيل ما أمكن بـ«الوظائف الداخلية» و«الوظائف الخارجية».

في الحالة الأولى، يكمن سبب وجود الرمزي في العلاقة التي تربط بين الرامز والمرموز نفسها: التعبير الرمزي موجود لأنه لم يكن بمقدوره إلا أن يكون كذلك. في الحالة الثانية، يكمن سبب وجود الرمزي في العلاقة الكائنة بين الرمز ومستخدميه من منتجين ومستهلكين: لمّا كان بمقدور هؤلاء أو أولئك الاختيار بين استخدامه أو عدم استخدامه، فلا شك أنهم باستخدامه يكونون قد فضّلوه للمزايا والفوائد الإضافية التي يحملها: سبب وجود الرمز يكمن في آثاره ومنافعه.

وظائف داخلية

طريقة التحليل الأولى لم تكن شائعة في العصر القديم، ومع ذلك يمكن أن نعثر لها على صياغات معزولة ومتفرقة هنا وهناك. فقد قيل آنذاك يستخدم الرمز لأن التحدث عن الأشياء الفائقة الوصف يتم بواسطة الإشارات، كالألوهية مثلا. فـ«سترابون» (Strabon) على سبيل المثال يقول: «أن تحجب أسرار الأشياء المقدسة فذلك معناه تقديم خدمة للهيبة الإلهية، لأن في ذلك محاكاة لطبيعتها التي تستعصي على حواسنا وتفلت منها»[1]. أما «أوريجين» فيقول: «ثمة أشياء وأمور لا يستطيع أيّ لفظ من ألفاظ اللغة الإنسانية التعبير عنها بصورة مرضية وكما ينبغي»[2]. و«كليمنت» يقول بدوره: «جميع الذين اهتموا بموضوع الألوهية وفكروا فيها، أجانب كانوا أم إغريقيين، أخفوا أسس الأشياء وعبروا عن الحقيقة

1- Geographica, X, 39

2- IV, 3, 5، المرجع السابق.

بالألغاز والرموز أوّلًا، ومن ثـم بالمجـازات والاسـتعارات وطـرق أخـرى مماثلة؛ وهذه هي حال كهنة الإغريـق، وأبوللـو البيثـي الـذي سُـمي فعـلا «المنحرف»[1]. وليس صعبا أن نعثر على صياغات مشابهة عند مكسيم دوتير والإمبراطور جوليان، أو في وقت متأخر جدا عند دانتي[2].

والقديس أوغستان الذي يمكن أن نجـد عنـده جمـلا تـسند إلى التعبـير الرمزي جميع أنواع الوظائف، وله مع ذلك تفضيلاته الخاصة بـه، يثـير مـن خلال المجاز مسألة الاختلاف بين نوعي التعبير، ويذكّر بالنتيجـة بـضرورة وأهمية تلك القصص ذات المضمون الرمـزي التـي تمـلأ الكتـاب المقـدس، والمقارنة ستستعاد مرات عديدة وتوضح لاحقا، ولا سيما مـن قبـل هوغـو دسانت- فيكتور (Hugues de Saint-Victor) الذي يقول:

> كما في حالـة القيثـارة (وجميـع الأدوات التـي هـي مـن هذا (النوع) التي، رغم أن الأوتار هي الجزء الوحيد فيها الذي يولّـد صـوتا حـين يمـس، صُـنِعت أجزاؤهـا الأخـرى ونـسقت بهـدف ربـط ومـدّ تلـك الحبـال التـي بـضربها يستخلص الموسيقي نغما رقيقا؛ كذلك فإن كل مـا وقـع عليـه اختيـار الأنبيـاء مـن أفعـال وتـصرفات إنـسانية يـرتبط بالمـستقبل بـبعض العلاقـات، أو قـد أدخـل في الـنص بهـدف ربـط الأجـزاء التـي تنطـوي علـى تبـشير بأحداث مستقبلية وجعلها رنّانة وذات صدى[3].

وحتى في هذا القـول، يلاحـظ وجـود تمـاس مبـاشر وفـوري بـين سرد تصويري وتعليم مباشر، بين لجوء إلى الرمـوز واسـتعانة بالإشـارات. فقـد شقّ على القديس أوغستان أن يسند إلى الرموز دورا هامّا لا يمكـن تجـاوزه،

1- Stromates, V, 4, 21, 4

2- Pépin, Mythe et Allégorie, (الأسطورة والمجاز) P.268 -271

3- C.Faust, 22, 94

دورا يتعذر على الإشارات النهوض به؛ وذلك خلافا لما تنادي بـه وتفرضـه المناهج الحديثة.

وظائف خارجية

الرأي الذي ساد قديما يقوم إذن على إسناد ما سُمي بالوظيفـة الخارجيـة إلى التعبير الرمزي، أي على تبرير وجود هذا التعبير من خـلال الآثـار التـي يتركها في المستخدِمين فقط. لكـن هـذه الوظيفـة العامـة تنوعـت فـيما بعـد وانقسمت إلى أنواع وفق المدارس والاتجاهات التفسيرية المختلفة.

والنوع الأقرب إلى الوظيفة الداخلية من هـذه الأنـواع هـو ذلـك الـذي ساقه مايمونيد في «مرشد الضالين»: لا يمكن الإفصاح عـن طبيعـة الرؤيـا المتضمنة في الكتب المقدسة إلى الناس بصورة مباشرة،لأنها سـتبهرهم وهـم بدورهم لن يفهموها، يقول:

> لقـد شـاءت الإرادة الإلهيـة أن تكـون الحقـائق الـتي ترمـي علـى نحـو خـاص إلى فهـم حقيقـة الـرب متواريـة عن معظم الناس (...). فبسبب من خطورة هذا الهدف وأهميّتـه، ولأنّ طاقاتنـا عـاجزة عـن فهـم الموضـوعات الأكثر خطـورة وعـن الإلمام بجميـع حقائقهـا، تمّ اختيـار المجـازات والألفـاظ والعبـارات الغامـضة للغايـة كـي تتحدّث لنا عن الموضوعات الكبيرة والعميقة التي قضت الحكمة الإلهية بضرورة التحدّث عنها إلينا[1].

إن التعبير المجازي معرّف هنا بحيث لا يستطيع النـاس فهـم رؤى عـلى مثل هذه الدرجة من الخطورة والأهمية بطريقـة أخـرى: الوظيفـة الداخليـة تبدو هنا وكأنها ترصيع في وظيفة خارجية.

1- Maïmonide, le Guide des Égarés (دليل التائهين), Paris, 1960, Introduction, P.10-12.

هذا وقد عدد القديس أوغستان الكثير من الوظائف الخارجية، يقول:

«لقد عبّر مؤلفو الكتب المقدّسة عن آرائهم بغموض صحّي وملائم بهدف التأثير في عقول القرّاء وصقلها إلى حدّ ما، و كسر السأم وإثارة حماس أولئك الذين يرغبون في دراستها، وكذلك بهدف إخفاء هذه النصوص والآراء عن عقول الكفرة والملحدين»[1].

هنا، يمكن تمييز ثلاثة أسباب وثلاثة وظائف بالتالي. الوظيفة الأولى (وهي غير شائعة عند أوغستان) تتمثل في أن التعبير الرمزي يحمي الكلام الإلهي من اتصال الكفرة به وتأثيرهم فيه؛ فالغموض يلعب هنا دورا انتقائيا يسمح باستبعاد غير الخبراء وغير المطّلعين ويحّيدهم.

أما الوظيفتان الباقيتان اللتان هما أكثر ورودا وشيوعا فتذهبان في بعض جوانبهما في اتجاه معاكس.

إحداهما تتطلّب من التعبير الرمزي أن يكون أكثر صعوبة من غير الرمزي، وأن يضيف جرّاء ذلك وظيفة تربوية إلى رسالته المعرفية. وهذا هو بالضبط ما كان قد قال به كليمنت الإسكندري:

لأسباب كثيرة إذن، تخفي الكتابة المقدسة المعنى الحقيقي لما تقوله، وأوّل هذه الأسباب هو أن نكون متحمسين للبحث ومهرة فيه، أن نكون دوما متيقظين وحريصين على البحث عن كلام الرب والوصول إليه[2].

والقديس أوغستان ينادي هو أيضًا بهذا الرأي، يقول:

إن غموض الأحاديث الربانّية الصحّية والشافية هو نفسه كان قد أُعد وكُرّس لأن يتأثر بهكذا بلاغة. ذلك

1- DC, IV, VIII, 22
2- Stromates,VI, 15, 126, 1

أنه كان على أفهامنا أن تستخلص منه الفوائد والمنافع ليس فقط من خلال مثل هذه الاكتشافات، وإنما أيضاً من خلال تدريبها لنا[1].

ويقول أيضـاً:

بهدف تدريبنا، قدّم لنا الكلام الإلهي ليس افكارا يمكن الوصول إليها فورا ومباشرة، وإنما أسرارا ينبغي البحث عنها في الخفاء واقتلاعها خفية، وهو بهذا يضطرّنا للقيام بتقصّ أكثر حماسة واندفاعا[2].

على أية حال، إن هذه الصعوبة التي لا يمكن أن تكون سببا للسأم تجذب العقولَ القوّية وتنقذها من الضجر الذي يحدثه التعبير المباشر، فالزّهو مُروّض ومُستحسَن في وقت واحد. «لا أشك في أن كل هذا كان قد هُيّيء من قبل الرب بصورة مسبقة كي يُـرِّوض بواسطة العمل والممارسة الزّهو، وينقذ من النفور والاشمئزاز عقول أولئك الذين في أغلب الأوقات لا يرون في الأبحاث السهلة فائدة تذكر»[3].

وهذا ما يقودنا خفية إلى وظيفة أو سبب آخر (ثالث) يناقض ظاهريا السبب السابق: التعبير الرمزي مفضَّل لأنه أكثر إمتاعًا؛ ذلك أن الصعوبة عند القديس أوغستان مصدر لذة ومتعة، يقول:

ليس هناك من لا يقرّ بأننا نتعلم جميع الأشياء بسرور أكثر عندما نلجأ إلى استخدام المقارنة أو التشبيه، وأننا نكتشف الأشياء بمتعة أشد عندما نبحث عنها مع شيء ما من الصعوبة. فمن المؤكد أن الناس الذين لا يعثرون فورا ومباشرة على ما يبحثون عنه هم أناس أعمل فيهم الجوع مخالبه؛ أما أولئك الذين،

1- DC, IV, VI, 9
2- De Trin., XV, 17, 27
3- DC, II, VI, 7

على العكس، يجدونها مباشرة تحت تصرّفهم، فإنهم كثيرا ما ينفرون ويكتئبون[1].

ما السبب الحقيقي في وجود هذا الترابط بين الموانع والمتعة، الذي يذكّرنا بالارتياح والسرور اللذين يلقاهما مشاهد حفلة تعرّ[2]؟ القديس أوغستان يعترف بأنه لا يعرفه؛ ولكن متعته مؤكّدَة حين يتعامل مع مقولات طبيعتها المجازية ليست واضحة دوما بالنسبة إلينا. لنحكم على ما نقول من خلال هذا المثال الطويل إلى حد ما:

إنني أسأل: كيف يحدث، إذا ما قيل: ثمة أناس أتقياء أو كاملون تقوم الكنيسة المسيحيّة بفضل حياتهم وسلوكهم باقتلاع جميع المعتقدات الباطلة من عقول أولئك الذين يأتونها وتضمُهم هي إليها بطريقة أو بأخرى، إذا حاكوا الأتقياء أو قلدوهم.

إنّ هؤلاء المنصفين الذين حملوا عبء الحياة بوصفهم مخلصين وخادمين حقيقيين للإله، قد جاؤوا إلى حمام التعميد المقدّس وارتقوا بهذا؛ وتحت تأثير الفعل المثمر للروح القدس، أنتجوا ثمرة الحب المزدوج: حب الله وحب الإنسان. نعم، كيف يحدث، إذا قيل هذا، أن يُفتَن المستمع بصورة أقل مما عندما نعرض عليه، معبرين عن الأفكار ذاتها، هذا المقطع المأخوذ من نشيد الإنشاد حيث تُخاطَب الكنيسة وتُمدَح وكأنها امرأة جميلة: أسنانك تشبه قطيعًا من الأغنام المجزوزة التي تخرج من حوض غسيل. فكل منها تحمل توأمين، وليس بينها من هي عقيم[3].

1- DC, II, VI, 8

2- (نظريات الرمز، الفصل الثاني) Théories du Symbole, Paris, 1977, Ch.2

3- Cant. IV, 2

وهل يفهم المرء هنا شيئا يختلف عما كان قد سمعه قبل قليل، وعُبِّر عنه بألفاظ بسيطة جدا من دون الدعم الذي يقدّمه هذاالتشبيه؟ ومع ذلك، لا أعرف كيف، فإنني أتفكّر مليًا وبكثير من السحر والفتنة، كما أفكر بأسنان الكنيسة، في القديسين وأنا أراهم يقتلعون الناس من الأخطاء، وبعد أن يمضغوهم ويهرسوهم بهدف تليين قساوتهم، يحملونهم في أجسادهم. ويطيب لي أيضًا أن أجسّد الأغنام المجزوزة وأميّزها؛ فقد حملت هذه الأغنام، كجَزّات، أعباء الحياة، وعندما خرجت من حوض الغسيل وضع كل منها توأمين هما مفهوما الحب. ولست أرى في هذا أي عقم، أي في هذه الثمرة المقدّسة[1].

على أية حال، وأيًّا كان الأمر بخصوص هذا التقاطع بين الصعوبة والمتعة، فإن هذا النمط من الأسباب أو الوظائف هو الذي يبرّر، بعينيّ القديس أوغستان كما بعيون جميع المفسّرين الآبائيين، وجود التعبير الرمزي، ووجود فعل التأويل بالنتيجة. فالحديث من خلال الرموز يعني أننا لا نقول شيئا مختلفا إلاّ في حالة غيابها؛ فميزة التعبير الرمزي وفائدته إنما تكمنان في التأثير الذي يمارسه على ذهن المتلقي وروحه.

٧- أيّة أحكام بخصوص الرمزي؟

غموض في الحكم

الآن وقد أصبحت طبيعة الجهد الرمزي والتأويلي معروفة بالنسبة إلينا، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما الحكم الذي سنلتمسه له؟

رأينا قبل قليل أن القديس أوغستان، ولأسباب يصعب عليه تسميتها، مولع بعملية التأويل نفسها؛ ولكن ثمة غموض ما ينسرب في الأحكام التي

1- DC, II, VI, 7

يطلقها على النتائج المتعلقة بالتأويل (معنى مجازي)، من جهة، وبالفهم (معنى حرفي)، من جهة أخرى. وهو غموض يحاول السيطرة عليه في تحذير موازٍ ضد المبالغة والإسراف في كل من هذين الاتجاهين. يقول: «فكما أن الاستسلام للمعنى الحرفي، وأخذ الإشارات بمعانيها الحقيقية التي تدل عليها، يأتي نتيجة لعجز مكروه، كذلك فإن التأويل العديم الجدوى للإشارات يأتي نتيجة لخطأ تائه ومزعج»[1].

وإذا كان هناك غموض ما (ولكن ليس تناقض)، فذلك لأن المبادئ التي تفرض الأحكام الخاصّة بهذا المعنى أو ذاك تستند إلى مصادر متباينة.

فمن جهة، ولأسباب ترتبط بالمفهوم التقليدي للغة كما تجسّده البلاغة منذ سيسيرون على نحو خاص، تُفَضَّل الأفكار (الأشياء) على الكلمات؛ وهذا معناه في نهاية المطاف أن الكلمات الأكثر شفافية، أي تلك التي توصل مباشرة إلى الفكرة، هي الكلمات المفضّلة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاستعارات والمجازات ستكون مذمومة لأنها تجذب الأنظار نحوها هي: «الرغبة الملحة في التوضيح ما أمكن تؤدي إلى الاستخفاف بالكلمات الأكثر أناقة، إلى عدم الاكتراث بالجمل المتناغمة، وإلى الانشغال، بالأحرى، بإيضاح الحقيقة التي يرغب بإيصالها والتعريف بها على أحسن وجه»[2].

ولهذا فإن أناقة التعبير غير المباشر تؤثر قليلًا مقارنة بشفافية الإشارات المباشرة؛ ولهذا أيضًا يحتل الإعلام أو الإبلاغ منزلة أعلى من منزلة الإفهام، وهو أفضل أكثر فأكثر من الإرضاء أو الإعجاب. فالأسلوب البسيط (المجرّد من الاستعارات والتعابير غير المباشرة الأخرى) أفضل إذن من الأساليب الأخرى[3].

1- DC, III, IX, 13
2- DC, IV, X, 24
3- DC, IV, XII, 28 وكذلك XXV, 55

ولكن تفضيل المدلول على الدال يقود، من جهة أخرى،إلى وضع المعنى الروحي في منزلة المعنى الحرفي. وتلك أفضلية تفرضها، إضافة إلى الأسباب العامة، أسباب خاصّة ترتبط باعتبارات مسيحية صرفة: المعنى الروحي يتفق مع الروح، في حين أن المعنى الحرفي تستبعده الطبيعة الإنسانية، إنه من طبيعة مرفوضة. وهذا هو بالضبط ما يقوله القديس أوغستان بوضوح شديد:

> **أن تفهم كلمة مجازية ما على أنها قيلت بمعنى حرفي، فذلك معناه أنك تفكر بطريقة غرائزية. والحالة هذه، فليس هناك بالنسبة إلى الروح الميّتة سوى الخضوع إلى الغريزة والاستسلام للمعنى الحرفي. والحقيقة أن الإنسان الذي ينساق دومًا وراء المعنى الحرفي ويستسلم له يأخذ التعابير المجازيّة على أنها تعابير حرفيّة ولا يوجّه معنى لفظ حقيقي ما نحو دلالة أخرى[1].**

واضح إذن أن ما بين هذين الحكمين التقييميين هو تباين أكثر مما هو تناقض. فالتعبير الحرفي عن معنى روحي ما يأتي في قمة السلّم، والمعنى الروحي للتعبير المجازي يحتل المرتبة الثانية، وفي النهاية يقبع المعنى الحرفي (الحِسِّي) لهذا التعبير الأخير ذاته.

حدود كثرة المعاني

إنّ نظرة خاطفة في التقاليد المسيحيّة في مجال التفسير التوراتي ستسمح لنا بتوسيع دلالة هذا الغموض وتحديدها تحديدًا دقيقًا، إذ ليس جميع الذين

1- DC, II, V, 9

اهتموا بالموضوع يشاركون القديس أوغستان افتنانه بالتأويل. فالمرء يستطيع أن يقع على اتجاهين في هذا الصدد. وهذان الاتجاهان يتجابهان ولكن دون أن يتناقضا بصورة مباشرة.

الاتجاه الأول يمس استراتيجيّات التأويل، وهو يقوم على تقييد توالد المعاني وكبحه، على البحث عن معنى مفضّل على المعاني الأخرى، فطبيعة الإنتاج الرمزي ذاتها وطبيعة العمل المقابل له، أي التأويل، تشرحان هذا الاتجاه، لأن عملية الترميز ليست سوى جمع للمعاني. وبناء على ذلك، فإن الجمع بين شيئين أو مفهومين لا يتطلّب أكثر من أن نسند إليهما صفة مشتركة (ونكون حينئذ أمام استعارة) أو أن نسندهما لفاعل واحد (كما في حالة المجاز المرسل)؛ ولكن هل هناك شيئان أو مفهومان لا تنطبق عليهما هذه أو تلك من هاتين العمليّتين؟ في حقيقة الأمر، ليس هناك ما هو أسهل من الترميز والتأويل، كما ليس هناك ما هو أكثر تعسّفا من التعليل. فاستراتيجيات التأويل لا تسعى أبدا لشق طرق أو إمكانات ليس بمقدور الذهن تطبيقها من دونها، وما تفعله دومًا وفقط هو فرض القيود، تفضيل بعض الاقترانات الدلاليّة باستبعاد بعضها الآخر. إنها تقوم بالحذف وليس بالضم، سواء أكان ذلك بواسطة مؤشرات إجبارية تحمل وحدها على التأويل، أو بواسطة متطلّبات تلحّ إمّا على الأجزاء المؤوّلة، أو على التعليل، أو على طبيعة المعنى الجديد، إلخ.

ولهذا السبب سيعثر في التقاليد المسيحية كما في كلّ نمط من أنماط التفسير على مدافعين عن المعنى الوحيد والحرفي، على خصوم لتعدّد القيم الرمزية. وثمة شاهد قديم على ذلك هو تيرتليان الذي يرفض التأويل الرمزي ويهاجمه باسم مبدأ الوحدة: «ما السبب، إنني أسال، في هذا

التحويل للمعنى؟(...) لأنك لا تستطيع أن تسند إلى شيء واحد طبيعتين مختلفتين إحداهما حسية والأخرى غير حسية»[1].

أو أيضاً لاكتانس (Lactance) الذي يقول:

> **كلّ ما حدث فعلا، كلّ ما هو محقّق بواسطة شاهد مادي واضح، لا يمكن تحويله إلى مجاز؛ فما وقع لا يستطيع أن يكون غير واقع، وما تحقّق لا يستطيع التنكر لطبيعته كي يأخذ طبيعة أخرى غريبة عنه(...). ما حدث لا يستطيع، كما قلت، أن يكون شيئًا آخر غير الذي حدث، والشيء الذي اكتسب وإلى الأبد طبيعته الخاصّة به، أي سماته التي لا تنتمي إلاّ له، لايستطيع أن يفر إلى طبيعة أو ما هيّة غريبة عنه[2].**

هذا التمسك بالحرفية سنلتقي به طيلة تاريخ التفسير المسيحي، لكنه لم يسد إلاّ مع الإصلاح الديني. «فبعد عام ١٥١٧ وقطيعته مع الكنيسة الرومانية، كفّ لوثر عن استخدام المجاز وألح على ضرورة التمسّك بمعنى وحيد بسيط وراسخ»[3].

وثمة مفسر آخر ينتمي إلى القرن السادس عشر هو جون كوليت (John Colet) يذهب إلى حدّ القول:

> **في كتابات العهد الجديد، باستثناء تلك التي يحلو فيها للسيد المسيح وحوارييه أن يتحدّثوا بغموض (كما يفعل هو كثيرا في الأناجيل، والقديس جان بصورة منهجيّة في «سفر الرؤيا»)، كل ما تبقى من النص سواء في ذلك الجزء الذي يعلّم فيه السيد المسيح تلاميذه**

1- Ad nationes, II, 12
2- Ad nat., V, 38
3- Grant, op.cit., P.112

بصورة مكشوفة أو في الجزء الذي يدرّس فيه الحواريون روّاد الكنائس، له دلالة واحدة هي المعنى الذي يبرز لأوّل وهلة؛ وليس فيه شيء يقال ليدل على شيء آخر، والشيء المعُبّر عنه هو ذلك الشيء الذي تم التعبير عنه نفسه، والمعنى هو بالتأكيد وبالمطلق معنى حرفي[١].

على أية حال، إن هذا التأكيد لا يقطع صلته تمامًا وكليّة مع الموقف التقليدي لأنه ينحصر في إطار العهد الجديد الذي لم يكن قط الحقل المفضّل للتفسير المجازي.

المعنى اللانهائي للكتاب المقدّس

ينبغي أن نلاحظ فورًا أنه حتى ضمن التقاليد المسيحيّة هناك العديد من الاستثناءات لهذه القاعدة. فالقديس جان دلكروا على سبيل المثال سيؤكّد المعنى الذي، مبدئيًا، لاينضب لنص الكتاب المقدّس، إذ يقول: «لم يفسّر الأحبار قط الكتاب المقدّس بصورةمعّمقة: كلام البشر لا يستطيع تغطية ما توحي به روح الله وحصره»[٢].

ومن الواضح هنا أن الحجة التي يسوقها القديس مستمدة من طبيعة الوحي الإلهي التي تترفع عن الوصف، وهي حجة سنلتقي بها مرة أخرى وهي معروضة بذهنية مختلفة تمامًا، منسقة بطريقة رياضية، في مؤلّفات القديس بونا فنتور (Bonaventure):

من المؤكد أن للكتاب المقدس معانيه الأربعة. لكن لكل معنى من هذه المعاني الأربعة أربعة جوانب يتوزع عليها المضمون المتنوع لموضوعاته، الأمر الذي يؤدي

1- المرجع نفسه، ص: ١٢٢

2- Cant, Spir., Préface

دائما إلى بروز ١٦ نوعا من المعاني (...). من جهة أخرى إذا قسمنا حكاية الخلاص كلها إلى أربعة أزمنة (هي الناموس، والقانون، والأنبياء، والإنجيل) فإننا سنلحظ ثلاثة أسرار في كل منها، أي ما مجموعه ١٢ سرًا جوهريًا مع شجرات الجنة الاثنتي عشرة. وفي كل من هذه المسارح الاثني عشر المضاءة بالعقل، تنعكس كل الكواكب؛ وهذا ما يسمح مرة أخرى بضرب ١٢ في ١٢ والحصول بالنتيجة على الرقم ١٤٤ الذي هو القدس السماوية[1].

تفوّق المعنى الروحي

لكن هذه الاستثناءات الصوفية أو اللاهوتية لمبدأ الحرفية ليست هامّة في واقع الأمر. فثمة مبدأ آخر وقف في وجه مبدأ الحرفية وقاومه بصورة أكثر عمقًا بكثير، وتغلب عليه في نهاية المطاف. وهذا المبدأ الآخر هو ذلك الذي يقول إن الروح أسمى من الغريزة والمادة. ومن خلال تطبيق هذا المبدأ، ينبغي التأكيد على وجود معنى روحي ليصبح من الممكن افتراض تفوقه على المعنى الغرائزي أو الحرفي. إذ ليس هناك فكرة أكثر ترددًا في الشرح المسيحي من فكرة القديس بول التي تتضمنها جملة: «الحرفيّة تقتل، والروح هي التي تحيي». وبهذا المعنى، يمكن القول إن المسيحية تحتاج بالضرورة إلى منهج التأويل المجازي: لو لم يكن هناك مجاز، لما كان هناك رب (لأن من المستحيل تأكيد وجود حقيقة روحية يتعذر على الحواس الوصول إليها).

وليس هناك ما يكشف عن التفوّق المعطى إلى المعنى الروحي بالمقارنة مع المعنى الحرفي بصورة أوضح مما نجد في التشبيهات التي تبرزهما

1- Lubac, t.IV, P.268، المرجع نفسه.

وتميزهما. «فاليسوع يحول ماء الحرف إلى خمر الروح»[1]. وريشارد القديس- فيكتور يشبّه «التاريخ بالغابة، والمجاز أو المعنى الصوفي بالذهب»[2].

وبحسب القديس أوغستان، فإن الكتاب المقدس يشبه «محراثا يمكن القول عنه إنه كله يحرث الأرض، في حين أن الصحيح هو أن الحديد فقط هو الذي يخترقها»[3]؛ وهذا الحديد هو المعنى الروحي. لكن هذه التشبيهات لا تكتفي في أغلب الأوقات بتأكيد تفوق الروحي على الحرفي، وإنما تسعى أيضًا إلى تأسيسه في ثنائية «الداخل» و«الخارج»: المجاز هو الحليب الذي ينبغي احتلابه من الحرفية[4]. والمفسر «يكتشف الروح كما تكتشف الشمس التي تحت الغمامة، واللب الذي تحت القشرة، والحبة التي تحت القش»[5]. «أو أيضًا «كما العسل الذي في الشمع والجوزة التي في القشرة»[6].

وعند القديس سيريل الإسكندري، «كان الكتاب المقدس حديقة مليئة بالورود الناعمة: إلى ورود المعنى الروحي هذه، كان الغلاف الواقي للأوراق ضروريا»[7]. وهنا، نقترب كثيرا من استعارة الثوب والجسد التي سيطرت على نظريات الاستعارة نفسها طيلة التاريخ الغربي[8]. المعنى الحرفي عبارة عن غلاف: المعنى الروحي هو الشيء ذاته.

1- Lubac, t.I, P.344، المرجع نفسه.

2- المرجع نفسه: t.II, P.512

3- المرجع نفسه: t.IV, P.97

4- المرجع نفسه: t.IV, P.183

5- المرجع نفسه: t.I, P.308

6- المرجع نفسه: t.II, P.603

7- المرجع نفسه: t.IV, P.97

8- الفصل الثاني، Théorie du Symbole, Paris, 1977

خلاصة القول: على الرغم من نزعة التضييق، التي هي نزعة طبيعية في كل استراتيجية، ينبغي على التفسير الآبائي أن يفترض وجود معنى آخر غير المعنى الحرفي.

لكن هذا التجاوز للمعنى الحرفي تم استدراكه في الحال وقنن في عقيدة المعاني الأربعة التي تؤول في جوهرها، وكما كان يقول القديس توماس، إلى تأكيد تفوّق المعنى الروحي. وهذا هو بالضبط ما تعبّر عنه بطريقة ملطفة عبارة لـ«لباك» تُذكِّر بـ«تعددية قيم الرمز الموجهة» في الترميزية المسيحية[1].

1- t.IV, P.180، المرجع السابق

الفصل الثاني

التأويل الإجرائي: تأويل فقه اللغة

الاستراتيجية الثانية التي سأقف عندها في مجال التأويل هي في آن واحد بعيدة عن الاستراتيجية الأولى وقريبة منها. هي بعيدة لأن الأمر يتعلّق الآن بعلم ذي شأن وحديث (فقه اللغة)، وليس بوجهة نظر تفسيرية تبدو اليوم مدينة بالكامل إلى أيديولوجيّة محدودة في الزمن، مرتبطة بعصر معين. وهي قريبة لأن من الممكن القيام بمحاولة الإمساك بها في اللحظة التي تأتي فيها لتؤثر هي أيضًا وبطريقة حاسمة في تأويل التوراة. فالمبادئ التي يخضع لها هذا العلم الجديد الذي هو فقه اللغة سنعثر عليها فعلا عند كاتب ثوري في مجال تفسير التوراة هو سبينوزا في كتابه: «دراسة لاهوتية – سياسية»[1].

١- الاختيار بين الإيمان والعقل

يرتكز منهج التأويل الجديد الذي نادى به سبينوزا على التفريق بين الإيمان والعقل؛ وهو تفريق يصفه هو نفسه «بالهدف الأساسي الذي يرمي إليه الكتاب كله»[2]. إنه، وبصورة أكثر وضوحًا، يريد إثبات أن:

> الكتاب المقدّس يترك العقل حرا، وليس بينه وبين الفلسفة أية علاقة مشتركة. وإذا كان مجالا المعرفة هذان قد استمرا معا وحافظا على بقائهما، فما ذلك إلاّ بفضل

1- "Traité théologico- Politique", Paris, Garnier- Flammarion, 1965, ترجمة: Ch.Appotin، ظهرت الطبعة الأولى عام ١٦٧٠. ومن الآن فصاعدًا، سيشار إلى الفصول والصفحات في الطبعة الفرنسية.

2- المرجع نفسه، الفصل الرابع عشر، ص: ٢٤٠

القوة الخاصّة بكل منهما (...). فكلّ منهما يستطيع أن يحتل دائرته الخاصة به دون أن يقع بينهما صراع ما أو أن يكون أحدهما في خدمة الآخر او ركيزة له[1].

هذا التفريق الذي أصبح القاعدة التي ينطلق منها منهج التفسير الجديد، له علي أن أعرضه باختصار.

نمطان من الخطاب

وحجة سبينوزا في التفريق بين الإيمان والعقل تتطور بصورة تقريبية على الشكل الآتي: إن تعليم فكرة ما يمكن أن يتم بطريقتين: إما من خلال التوجه إلى العقل فقط، أو من خلال اللجوء إلى التجربة. الطريقة الأولى ليست قابلة للتطبيق إلا مع أشخاص ثقافتهم عالية وأذهانهم صافية؛ وهؤلاء قلة ونادرون؛ الأمر الذي يعني أننا إذا أردنا مخاطبة الجمهور، فمن المفضل أن نلجأ إلى الطريقة الثانية، إلى التجربة[2]. وهذه هي حالة الكتاب المقدّس الذي من المؤكد أنه يتوجه إلى جميع الناس، وأن «مضمونه كله كان قد كيّف بحيث يناسب قدرة عامة الناس على الفهم ويلائم آراءهم المصممة مسبقا»[3]. ولكن علام يرتكز هذا اللجوء إلى التجربة وما معناه؟ إنه يرتكز على حقيقة أن الكتاب المقدس «يعرض العقيدة بصورة قصة، وليس بصورة تعريفات واستنتاجات. فالتعليمات التي تنطوي عليها هذه العقيدة يصوغها الكتاب المقدّس ويقدمها بواسطة التجربة فقط، أعني بواسطة القصص التي يسردها»[4].

1- المرجع نفسه، المقدمة، ص: ٢٥ -٢٦

2- المرجع نفسه، الفصل الخامس، ص: ١٠٩-١١٠

3- المرجع نفسه، الفصل الخامس عشر، ص: ٢٤٩

4- المرجع نفسه، الفصل الخامس، ص: ١١٠

ثمة إذن نمطان من الخطاب. وهذان النمطان مختلفان من جهتين في آن واحد: جهة بنيتهما (أحدهما استنتاجي، والآخر سردي)، وجهة وظيفتهما: أحدهما يضطلع بمهمة التعريف بالحقيقة، والآخر يثير النفوس (لأن الوظيفة الأولى لهذه القصص لا يمكن أن تكون سوى نقل الحقيقة: إنها تفعل ذلك بطريقة غير مباشرة وغير دقيقة). والكتاب المقدس، من ناحيته، لم يُصنع إلاّ من هذا النمط الثاني؛ وتلك حقيقة أدت إلى أن يكون مضمونه المفهومي ضئيلا وقدرته على الإقناع كبيرة. «ومن كل ما سبق يتبين أن عقيدة الكتاب المقدس ليست فلسفية، لأنها لا تنطوي على تأملات عليا؛ وما تتضمنه هو مجرد حقائق بسيطة جدا يسهل استقبالها حتى على الذهن الأشد كسلا»[1].

ولو خطونا خطوة أخرى فسيتبين لنا أن أحد الخطابين يبقى في حدود وظيفة تمثيلية أو تصويرية، في حين أن الآخر (خطاب التوراة) يتفانى فيما يفعل، في تأدية وظيفته:

> **فالإنسان العامّي مُهيأ إذن، وفقط، لفهم القصص الأكثر قدرة على تحريك النفوس وإعدادها للطاعة والتفاني[2]. وهدف الكتاب المقدّس لم يكن تعليم العلوم، ودليلنا على ذلك هو أننا نستطيع، وبسهولة، بعد قراءته أن نخرج بنتيجة مفادها أنه يطالب الناس أن يكونوا مطواعين فقط، ويدين العصيان[3].**

1- المرجع نفسه، الفصل الثالث عشر، ص: ٢٣٠

2- المرجع نفسه، الفصل الخامس، ص: ١١١

3- المرجع نفسه، الفصل الثالث عشر، ص: ٢٣٠

باختصار شديد إن أحد هذين الخطابين له علاقة بالثنائية جهل/ معرفة، والآخر يتصل بالمزدوجة خضوع/ تمرّد.

ولربما لوحظ الانزلاق الذي توصل بفضله سبينوزا إلى هذه النتيجة. فقد كان عليه، كي يقيم نقطة الاختلاف الأولى التي انطلق منها، التسليم بأن الخطابين معا يستطيعان الاضطلاع بمهمة نقل الحقيقة، ولكن أحدهما لا يلائم إلا الأذهان المثقفة، في حين أن الثاني كان مناسبا جدا للجاهلين وعامّة الناس. أما الآن فواحد فقط من هذين الخطابين يعترف به على أنه ناقل للحقيقة، ويحتفظ بالآخر للتأثير في المتلقي بحجة أن من غير الممكن ترسيخ العلم في أذهان الأمّيين.

هل القضية قضيّة طريقتين لصياغة الحقيقة والتعبير عنها، أم على الأصح قضية تعارض بين الحقيقة والإيمان؟

ربما كانت حكمة سبينوزا هي التي منعته من أن يتبنى من البداية حتى النهاية التفسير الثاني لثنائيته. ومع ذلك فإن القبول بهذا التفسير يسمح بتبين أن هناك سلسلتين متجانستين من المفهومات والأشياء قد برزتا، وأن تقاطع هاتين السلسلتين مع خطابنا الحالي ليس غائبا: فمن جهة، لدينا الحقيقة، المعرفة، العقل، الفلسفة، العلوم؛ ومن جهة أخرى، الإيمان، التأثير في المتلقي، وكما يُقال في أيامنا هذه، الأيديولوجيا.

الخلاصة: إن هذين الخطابين يأخذان، إذا جاز القول، تعريفين قطعيين. فالخطاب العلمي هو الخطاب الذي تسيطر فيه الوظيفة التمثيليّة على الوظيفة الانفعالية (إذا كان من الممكن أن نسمي الوظيفة التي لها صلة بالمتلقي بهذا الاسم)؛ أمّا الخطاب الأيديولوجي فهو الخطاب الذي تكون فيه الوظيفة الانفعالية هي الوظيفة المسيطرة.

مخاطر الغموض

المهم بالنسبة إلى سبينوزا هو الفصل بين المجالين وتقابلهما البين:

> **إننا نتمسك بحقيقة أن لا علم اللاهوت ينبغي أن يكون في خدمة العقل، ولا العقل في خدمة اللاهوت، وإنما لكل منهما مملكته الخاصة به: فللعقل، وكما قلنا من قبل، مملكة الحقيقة والحكمة، ولعلم اللاهوت مملكة الرحمة والخضوع[1].**

بعد هذا يتم الانتقال مباشرة إلى تأويل الكتاب المقدس واستنباط المبدأ الأول الذي ليس هو إلا تطبيقًا للانقسام الثنائي الأساسي: لم يعد ممكنا إخضاع الكتاب المقدس إلى العقل، ولا إخضاع العقل إلى الكتاب المقدس.

على أية حال، لكل مخاطرة من هاتين المخاطرتين المتناظرتين شخصية تاريخية تمثلها وتوضحها.

الشخصية التي تخضع العقل إلى الكتاب المقدس كانت تسمى «الفاكار» Alfakar (أو «الفاخار») Alphakhar. وهذه الشخصية التي هي أحد خصوم «مايمونيد» «كانت تؤكد أن على العقل أن ينحني أمام الكتاب المقدس، ويخضع له خضوعا تاما»[2]. بكلمات أكثر دقة، إذا كانت هناك عبارة ما من عبارات الكتاب المقدّس تناقض عبارة أخرى أوضح منها، فهذا كاف لتقرير أن الأولى استعارية، وأن من الضروري بالنتيجة إخضاعها لتأويل ما حتى ولو أن العقل لم يسجل أي مؤشر يدل على أنها فعلا كذلك. وهذه هي مثلا حالة العبارات التي يتحدث فيها عن الله بصيغة الجمع: «لهذا السبب بالضبط، أي ليس لأن صيغة الجمع هذه

1- المرجع نفسه، الفصل الخامس عشر، ص: ٢٥٤

2- المرجع نفسه، الفصل السابق، ص: ٢٥٠

تناقض العقل، وإنما لأن الكتاب المقدس يؤكد مباشرة الوحدانيّة، يحدث أن تفهم هذه العبارات على أنها استعارية»[1].

إن التهمة التي يوجهها سبينوزا إلى الفاكار لا تتمثل في كون هذا الأخير يقارن بين عبارات من التوراة، وإنما في كونه بعد الانتهاء من قراءته يرفض استخدام عقله ليصوغ بعض الأحكام، من جهة، ولكونه يستمر حتى في مجال يتعلق بالعقل وليس بالكتاب المقدس في المحافظة على المكانة الأولى والمسيطرة لهذا الأخير (الكتاب المقدس)، من جهة أخرى. «إنه لصحيح دون شك أن من الواجب علينا تفسير الكتاب المقدس بواسطة الكتاب المقدس نفسه في كل مرة يصعب علينا فيها اكتشاف معنى النصوص والفكرة التي يرمي إليها الأنبياء، ولكن وبمجرد العثور على المعنى الصحيح، ينبغي وبالضرورة استعمال الذهن واللجوء إلى المحاكمة العقلية كي نرضى عن هذه الفكرة ونقبل بها»[2].

ومن الضروري أن يبقى هذان المجالان منفصلين تماما، وبصرامة، أحدهما عن الآخر. لكن لنا أن نتساءل هنا فيما إذا كان سبينوزا قد توصل هو نفسه إلى هذه النتيجة، لا سيما وأنه هو الذي يقول: «وهكذا، هناك عدد كبير من الأشياء المؤكدة والشواهد المطابقة لآراء الأنبياء وعامة الناس، والتي لا يبين خطأها سوى العقل والفلسفة، وليس الكتاب المقدس؛ ومع ذلك، وبحسب رأي هذا المؤلف، فإن من الضروري النظر إلى هذه الأشياء والشواهد على أنها صحيحة، لأننا في هذا الشأن لا نلجأ إلى العقل»[3]. ولكن ألا يعتمد سبينوزا هو نفسه أكثر من اللازم على العقل؟ بلى، لكن

1- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، الفصل الخامس عشر، ص: ٢٥١

3- المرجع نفسه، الفصل السابق، ص: ٢٥٣

ذلك لأنه حول المسألة، انتقل من مجال إلى آخر: إن مشكلة معنى نص ما ينبغي أن تكون منفصلة تماما عن مشكلة صحته (سنرى ذلك مرة أخرى)؛ فهذه المشكلة الأخيرة هي وحدها التي تخص العقل وترتبط به، ولهذا لا يجوز اللجوء إليها بهدف إقامة المعنى.

لقد اختلق الفاكار قضية مزيفة واستخلص منها وجود استعارة، ثم غير معنى الملفوظ المدروس؛ وفي هذا التحوّل من حال إلى حال يكمن خطؤه.

أما الشخصية التي تمثل المخاطرة المقابلة فهي شخصية مايمونيد نفسه. «فتبعا لهذا المؤلف، ليس بمقدورنا التعرف على المعنى الصحيح لأي تعبير إلا بمقدار ما نعرف أنه، وفق تفسيرنا له، لا ينطوي على شيء يناقض العقل أو لا يتفق معه. فإذا ما ناقض العقل وهو مأخوذ بمعناه الحرفي، فإن من الواجب تأويله بطريقة أخرى، وأيا كانت درجة وضوحه»[1]. مايمونيد يتصرف هنا تمامًا كما كان يتصرف الشرح الآبائي؛ والاختلاف الوحيد بينهما هو أن «العقل» يحل محل «العقيدة المسيحية». والاستبعادية العقدية هنا هي كما هناك مؤشر يدل على المجاز وعلامة عليه، ومحفز على التأويل بالنتيجة. تبقى ملاحظة أن هذه الممارسة تستند إلى فرضية غير معبر عنها، مفادها أن الكتابات المقدسة لا تستطيع ألا تقول الحقيقة.

اعتراضات سبينوزا هنا توازي تلك التي كان يوجهها إلى الفاكار؛ فالخطأان يختصران في واقع الأمر في خطأ واحد هو غموض ما ينبغي أن يعزل، والفارق الوحيد هو أن حجته أكثر تفصيلا. ففي إخضاعه الكتاب المقدّس للعقل يقر مايمونيد ضمنيا بأن غاية الكتاب المقدس هي الحقيقة، وأنه بالنتيجة يتوجه إلى العقول المثقفة. «إذا كانت طريقة تفكير مايمونيد

1- المرجع نفسه، الفصل السابع، ص: ١٥٤

هي الطريقة الصحيحة، فإن على العامي الذي كثيرا ما يجهل الاستدلالات، أو هو غير قادر على المثابرة والاعتياد عليها، ألا يستطيع التسليم بخصوص الكتاب المقدس إلا على أساس السطوة والنفوذ، أو من خلال شهادة الفلاسفة»[1]. وعلى هذا، فإن كلا منا سيوافق على مقولة إنَّ الكتاب المقدس يتوجه إلى العموم، وإنه بالنتيجة يفلت من مراقبة العقل.

> «إن ما يتعذر إثباته والبرهنة عليه، وهو الجزء الأكبر من الكتاب المقدس، لن نستطيع الوصول إلى التعرف عليه بواسطة العقل»[2].

أليس من الحماقة والعبث، والحالة هذه، أن نجر العقل إلى أرض ليست هي أرضه؟

المعنى لا الحقيقة

إنَّ التفريق التفسيري الذي تستند إليه هذه التقسيمات هو ذلك الذي يحدث بين المعنى والحقيقة أو الصحة، وقد صاغ سبينوزا هذا التفريق بكثير من الوضوح إذ قال:

> إننا نهتم هنا بمعنى النصوص وليس بصحتها. بل وينبغي قبل كل شيء آخر أن نحرص، ونحن نبحث في معنى الكتاب المقدس، على ألا تكون أذهاننا مشغولة بالبرهنات والاستقراءات المرتكزة على مبادئ المعرفة الغريزيّة أو الفطرية (كي لا نتحدّث عن الأحكام والآراء المسبقة)؛ وحتى لا يكون هناك خلط بين معنى خطاب ما وصحة الأشياء التي يعبر عنها هذا الخطاب،

1- المرجع نفسه، ص: ١٥٥

2- المرجع نفسه، ص: ١٥٦-١٥٧

من الضروري التشبث بالعثور على المعنى اعتمادا على أعراف اللغة وطريقة استخدامها أو على حجج وبراهين تجد أسسها في الكتاب المقدس فقط[1].

الهدف الذي يتطلع إليه التأويل هنا هو معنى النصوص فقط، وعليه أن يصل إلى هدفه هذا دون مساعدة أية عقيدة (يتساوى في ذلك العقيدة الصحيحة والعقيدة الخاطئة).

إن ما يطلبه سبينوزا هو تأويل دون مسلمات، تأويل يوجهه النص المدروس فقط، وليست الآراء المسبقة؛ ومن يبحث عن تأويل تلك هي صفاته، فإنه يبحث إذن عن تأويل علمي وليس عن تأويل أيديولوجي. ثم إن منهجه في ذلك «لا يتطلب من المعارف سوى المعرفة الطبيعية، غير المؤطرة. وماهية هذه المعرفة وخصوصيتها تكمنان في كونها (المعرفة) تستنبط وتستخلص الأشياء الغامضة من الأشياء المعروفة أو المقدمة على أنها معروفة، وذلك عبر طرائق تقود إلى نتائج شرعية ومبررة. باستثناء ذلك، لا يتطلب منهجنا شيئا آخر»[2].

كانت النظرية التأويلية القديمة تفترض وجود نوعين من النصوص: نصوص معناها يتفق بالضرورة مع الحقيقة (إضافة إلى النصوص المقدّسة، يمكن أن نستشهد بنصوص هوميروس)، وأخرى لها معنى، ولكن ليس من الضرورة أن يكون هذا المعنى حقيقيًّا. وعلى نصوص الفئة الأولى انصب اهتمام المنظرين بأكمله؛ أما نصوص الفئة الثانية فلم تثر سوى تقنيات تطبيقية لم تتطور أبدا إلى عقيدة أو نظرية.

1- المرجع نفسه، ص: ١٤٠-١٤١

2- المرجع نفسه، ص: ١٥٣

والتجديد الذي جاء به سبينوزا يبدو قليلا في الظاهر: إنه يلغي الحدود التي تفصل بين هاتين الفئتين، ويصرح بعدم وجود نصوص معناها حقيقي بالضرورة. ولكن تحريك الحدود على هذه الشاكلة كان له مع ذلك نتائج جوهرية: ليس فقط أصبحت التوراة تعالج كأي نص آخر، وإنما أيضاً، تم استيعاب التقنيات المستخدمة تقليديا في تأويل النصوص غير المقدسة، كما تمَّ تنظيم هذه التقنيات في برنامج ينهض بتضميناتها الأيديولوجية.

وبعد مرور مئة وخمسين عاما، ظهر أحد منظري الرومانسية، هو شليجل (A.B.Schlegel)، ليقول: «يُسمح بتطبيق نفس قواعد التأويل التي تم تبنيها في حالة العديد من الروائع والآثار الأخرى الموغلة في القدم على الكتاب المقدس»[١].

يبقى التساؤل فيما إذا كان الفصل دوما سهلا إلى الدرجة التي يرضى بها ويقرها سبينوزا، بين العقل العام (الموضوعي) الذي يختصر في منطق سليم وصاف والعقول الخاصة التي تهدد بتلويث التأويل بأيديولوجية ما؛ بين العقل بوصفه منهجا موضوعيًّا والعقل بوصفه منهجًا أيديولوجيًّا: إذا كان الاحتفاظ بأحدهما من خلال استبعاد الآخر أمرًا سهلاً.

٢- مشروع فقه اللغة/ علم المعاني

نقطة الانطلاق في التأويل الذي رسمه وصمم أبعاده سبينوزا أدّت إلى قلب تام للمبدأ الأساسي الذي اعتمده التفسير الآبائي. ففي هذا الأخير كانت نتيجة التأويل تعطى سلفا (هكذا كانت حالة نص العقيدة المسيحية)، والحرية الوحيدة التي كان المؤول يمتلكها تتمثَّل في المسافة التي

1- "De l'Étymologie en général", Auvres écrites en français, t.II, Leipzig, 1846, p.120، (عن الاشتقاق بصورة عامة، أعمال مكتوبة بالفرنسية).

ستقطع بين هاتين النقطتين المحددتين بدقة، واللتين هما المعنى المعطى والمعنى الجديد. وسبينوزا المسلح والمدعم بالتفريق بين العقل والإيمان، وإذن بين الحقيقة (التي ستكون دينية) والمعنى (الذي هو معنى الكتب المقدسة) يبدأ بنقض هذا التقسيم وإبطاله:

> **غالبية المؤولين يفترضون بصورة مبدئية (كي يفهم الأمر بوضوح ويحدد معناه الحقيقي) أن ما جاء في الكتاب المقدس هو دوما وفي كل موقع صحيح وإلهي، في حين أن ذلك كان ينبغي أن يأتي نتيجة لتفحص صارم ودقيق ولا يترك مجالا لكي يبقى فيه أي غموض؛ وهذا ما تستطيع دراسته توضيحه لنا بصورة أفضل، ودون مساعدة أية قصة خيالية رقيقة؛ إنهم يفرضون الكتاب المقدس بوصفه أولا قاعدة للتأويل[1].**

هنا كما في السابق، ينصب نقد سبينوزا على البنية دون المضمون: الأمر لا يتعلق بطبيعة الحقيقة وإنما بتغيير موقعها؛ وبما أن المعنى الجديد لا يستطيع أن يكون بمثابة مبدأ موجه للتأويل، فإن عليه أن يكون النتيجة التي يصل إليها التأويل؛ فمن غير الممكن البحث عن شيء ما بمساعدة هذا الشيء ذاته، وتحديد معنى نص ما ينبغي أن يتم بصرف النظر عن أي رجوع لصحة هذا النص:

> **حتى عندما يكون المعنى الحرفي مناقضا للمعرفة الطبيعية، شرط ألا يتعارض بوضوح مع المبادئ أو المعطيات الجوهرية المستخلصة من التأريخ النقدي للكتاب المقدس، فإن من الضروري المحافظة عليه؛ وبالمقابل، إذا كانت هذه الأقوال تناقض جراء تأويلها**

1- المرجع السابق، المقدمة، ص: ٢٤

الحر في المبادئ المستخلصة من الكتاب المقدس، في حين أنها أيضًا تتفق كل الاتفاق مع العقل، فإن من الضروري القبول بتأويل آخر (أعني تأويلا استعاريا)[1].

متطلبات جديدة

هذه الحرية المتعلقة بالمعنى الذي يجب البحث عنه والعثور عليه ستستبدل بمتطلبات غايتها التأكيد على ذلك الجزء من عملية التأويل الذي يتركه التفسير الآبائي حرا: أي على المسافة التي تفصل بين المعنيين (المعنى المعطى والمعنى الجديد)، على العمليات التي تسمح بالانتقال من معنى إلى معنى آخر:

> بهدف الاختصار، سألخص هذا المنهج قائلا إنه لا يختلف في شيء عن المنهج المتبع في تفسير الطبيعة، بل هو يتفق معه كلية. فكما أن المنهج المتبع في تفسير الطبيعة يرتكز أولا وبصورة جوهرية على النظر إليها وتفحصها بعيني مؤرخ، ومن ثم على استخلاص تعريفات للأشياء الطبيعية من المعطيات المؤكدة التي يتم الحصول عليها جراء ذلك، كذلك من الضروري في تأويل الكتاب المقدس امتلاك معرفة تاريخية دقيقة عنه؛ وبمجرد امتلاك هذه المعرفة، أي المعطيات والمبادئ المؤكدة، يمكن استخلاص أفكار مؤلفيه منها وتقديمها بصورة نتيجة شرعية ومبررة[2].

إن علم النصوص يشبه بمنهجه علم الطبيعة: هذا وذاك يعملان، في غياب كل فكرة مسبقة، على تطبيق العمليات الدقيقة لكل من التقصي

1- المرجع نفسه، ص: ١٤١

2- المرجع نفسه، ص: ١٣٨-١٣٩

والاستنتاج ليصلا بعد ذلك إلى الحقيقة الوحيدة التي تهم المؤول، حقيقة المعنى.

أ- متطلبات لغوية

بكلمات أدق، يخضع الاستقصاء لثلاثة أنواع من المتطلبات: «في الدرجة الأولى، عليه فهم طبيعة وخصائص اللغة التي كتبت بها أجزاء الكتاب المقدس، واعتاد مؤلفوها على التحدث بها»[1]. واضح إذن أنّ المتطلب الأول هو من طبيعة لغوية: لفهم نص ما، يجب معرفة لغة العصر الذي قيل فيه هذا النص. وليس هناك أي تناقض مع «الحقيقة»، أي مع العقيدة، لا يسمح لنا بإعطاء الكلمة معنى لم تعرفه اللغة من قبل في نصٍ أو مكانٍ ما. «إذا كانت أعراف اللغة لا تسمح بإعطائها معنى آخر، فلن يكون هناك أية وسيلة أخرى تسمح لنا بتأويل الجملة بطريقة أخرى»[2]. وهذا معناه أن الألفاظ تمتلك من حيث المبدأ معنى واحدا أو، على الأقل، أن جميع معانيها تنتمي إلى المعجم؛ أي أنه ليست هناك إمكانية لإنتاج استعارات، ولا لاستعمال الكلمات بمعنى ليس هو معناها.

ب- متطلبات بنائيَّة

أما المتطلب الثاني فيرتكز على تماسك النص، والمبدأ الذي ينطلق منه سبينوزا في هذا الخصوص هو نفس ذلك الذي ينطلق منه التفسير الآبائي: ليس بوسع النص أن يكون متناقضا مع نفسه، وعلى جميع أجزائه أن تؤكد الشيء نفسه. وسبينوزا هو نفسه يتصّور هذا الجانب من الدراسة على أنه

1- المرجع نفسه، الفصل السابع، ص: ١٤٠

2- المرجع نفسه، الفصل السابع، ص: ١٤١

تشكيل لسلسلة من الحلقات الموضوعاتيّة (الاستبدالية) تجمع فيها عبارات متناسبة فيما بينها. يقول:

> ينبغي تصنيف التعابير التي يتضمنها كل جزء، ومن ثم اختصارها في عدد من المجموعات الأساسية بحيث يسهل الحصول على جميع العبارات التي ترتبط بموضوع واحد؛ بعد ذلك، تعزل جميع التعابير الغامضة أو المبهمة أو المتناقضة وتدون[1].

وبمجرد الانتهاء من الكشف عن هذه الحقائق والمعطيات الأساسيّة، يتم الانزلاق نحو التفاصيل مع الاستسلام استسلاما تاما للمبدأ الذي ينص على بقاء النص متماسكا في كل جزء من أجزائه. وهكذا، فإن مؤشر المعنى الثاني، أي المحرض على التأويل، سيكون حينئذ هو التناقض السياقي وليس الاستبعاد العقدي، كما هو الحال في التفسير الآبائي: «كي نعرف إن كان موسى قد اعتقد فعلا أم لا أن الله كان نارًا، ليس من الضروري معرفة إن كان هذا الرأي يتفق مع «العقل» أو يناقضه، فالإجابة ينبغي أن تأتي فقط من الأقوال الأخرى لموسى»[2].

على أية حال، إن شرط التماسك هذا يقر هو أيضًا المبدأ الذي ذكر سابقًا، إنه سبب جديد كي تحتفظ الكلمة بنفس المعنى أينما جاءت وفي كل السياقات. وإذا ما تم تحديد معنى جملة ما، «فمن الضروري، في تأويل جميع الجمل، حتى ولو كانت هذه الجمل تتفق مع العقل، مراعاة معنى تلك الجملة»[3].

1- المرجع نفسه، الفصل السابع، ص: ١٤٠

2- المرجع نفسه، الفصل السابع، ص: ١٤١

3- المرجع نفسه، الفصل والصفحة السابقتان

ج- متطلبات تاريخية

المجموعة الثالثة من المتطلبات ترتكز على معرفة السياق التاريخي:

> **ثالثا، إن هذا الاستقصاء ينبغي أن يعيد إلى الموضوع الذي تتناوله كتب الأنبياء جميع الظروف الخاصة التي نقلتها إلينا الذاكرة: أعني سيرة مؤلف كل كتاب، عاداته وسلوكياته، الهدف الذي كان يرمي إليه، في أية مناسبة، في أي عصر، لمن يتوجه، وأخيرا: في أيّة لغة كتب؟ كما عليه أن يرجع أيضًا إلى جميع الظروف الخاصة بكل كتاب: كيف جمع في الأصل، وفي أي يد وقع؟ ما العبر المختلفة المستقاة من نصه، ومن هم أولئك الذين قرروا عده جزءا من الشريعة الكنسية؟ وأخيرا: كيف جمعت كل الكتب المعترف بها من قبل الجميع على أنها كنسية في قالب واحد[1]؟**

هنا، تبدو «الظروف»، أو الكاشفات الخارجية الخاصة بمعنى كتاب ما، موزعة على ثلاثة أطراف هي: موضوع الكتاب، والمؤلف، والمتلقي؛ ومستقبل الكتاب أو مصيره هو الذي سيقرر درجة التأكد التي نستطيع امتلاكها واختبارها فيما يخص تشييد النص وإقامته. وإذا كان من الضروري التعرف على حياة الكاتب وطبائعه وسلوكياته، فذلك لأن هناك علاقة حتمية بين الكاتب والكتاب، معرفة أحدهما تسهل معرفة الآخر: «كلما ازدادت معرفتنا بعبقرية إنسان ما وطبعه وسلوكه، ازدادت أيضًا قدرتنا على تفسير أقواله»[2]. لكن معرفة القارئ هي أيضًا أمر مهم لأنها تقرر نهج

1- المرجع نفسه، الفصل السابع، ص: ١٤٢

2- المرجع نفسه، الفصل والصفحة السابقتان.

الكتاب، الذي تم اختياره استنادا إلى السؤال: «لمن تتم الكتابة»؟، فهي بهـذا تقدم مفتاحًا لفك رموزه.

والبحث عن الظروف لا يشكل غاية بحد ذاته؛ إنه يأتي لتحقيـق هـدف أهم هو فهم النص وتحديد معناه. ضف إلى هذا أن لـيس الـنص هـو الـذي يساعد في التعرف على مؤلفه، وإنما معرفـة المؤلـف هـي التـي تـسهل فهـم النص. وهذه المعرفة أمر لا بد منه في الحالة التي تـستطيع فيهـا نيـة الكاتـب قلب المعنى رأسا على عقب.

وهذه هي حالة الكتابة الهزلية أو تلك التي تعالج أمـرا طبيعيـا: «كثـيرا مـا يحدث أن نقرأ في كتب مختلفة قصصًا متشابهة إلى حد كبـير جـدًا، ومـع ذلـك نحكم عليها بأحكام تتفاوت تفاوتا كبـيرا لتفـاوت الآراء التـي نملكهـا عـن المؤلفين». فكل من «رولاند» أرسطو و«بيرسيه» أوفيدو و«شمـشون» التـوراة يقتل لوحده حشودا كبيرة من الأعداء، كما أن كلا من رولانـد وإيـلي يطـير في الهواء: ولكن هذه الأحداث مختلفة لأن نية المؤلف المتميزة عـن نوايـا المـؤلفين الآخرين تضطرنا إلى تأويل خاص في كل مرة؛ فالنية تفعل فعلها هنا، تماما كما تفعل علامة النغمة الموسيقية التي في ضوئها وبواسطتها تفسر قطعـة موسـيقية ما. «ونحن لا نتصور هذا إلا بفضل الآراء التي نمتلكها عن المؤلفين»[1].

المعنى الحقيقي

جميع هذه التقنيات (اللسانية والبنائية والتاريخيـة) لا بـد منهـا في سـبيل الوصـول إلى الهـدف الـذي يطمـح التأويـل إلى تحقيقـه، والـذي هـو تبعـا لسبينوزا: تحديد المعنى الحقيقي (وهذا أمر مختلف تماما، رأينا ذلك مـن قبـل ونكرره الآن، عن: مطابق للحقيقة).

1- المرجع نفسه، ص: ١٥١

صحيح أن سبينوزا يأخذ بعض الاحتياطات، من نحو ما في قوله: «إن معنى عبارة ما قد يكون غير قابل للبت به إذا كان الأمر يتعلق بأشياء غير محسوسة تتجاوز حدود التصديق البشري»[1]، وغير قابلة لمراقبة العقل بالتالي؛ أو من نحو ما في قوله أيضًا: «إلاّ إذا كانت الكلمات قد استخدمت عمدا لتقول شيئا يختلف عما تدل عليه عادة (وهذا ما يمكن التكهن به بالتأكيد، ولكن ليس استنباطه، مع شيء من اليقين، من المعطيات الأساسية للكتاب المقدس)»[2].

ولكن بصورة عامة (وهذه هي المكافأة التي نحصل عليها في أعقاب العديد من المتطلبات التي جاءت لترد على التحليل العفوي والبسيط للتفسير الآبائي وتحل محله) فإن المعنى الناتج عن التأويل هو المعنى الوحيد والحقيقي، يقول: «وهكذا نكون قد عرضنا طريقة لتأويل الكتاب المقدس وأوضحنا في الوقت نفسه أن هذه الطريقة كانت الوسيلة الوحيدة والفعالة في سبيل الوصول إلى معرفة معناه الحقيقي»[3].

٣- حول تطور فقه اللغة

يرتبط مصطلح فقه اللغة عادة بنشاطات تشبه من حيث تطلعاتها ومقاصدها نشاط سبينوزا، ولكنها لم تصبح مؤسساتية، أو تتحول إلى أنظمة وقواعد، إلا في وقت متأخر. ومع ذلك فإن التواصل بين المسعيين واضح ومؤكد ويفسر استخدامي المغلوط تاريخيا للمصطلح، شرط أن يفهم مصطلح «فقه اللغة» على أنه اختصار لمصطلح «تفسير (أو تأويل)

1- المرجع نفسه، ص: ١٥٢؛ وملاحظات هامشية، ص: ٣٤١

2- المرجع نفسه، ص: ١٤٥

3- المرجع نفسه، ص: ١٤٥-١٤٦

لغوي». وهو تواصل ربما يكون قد نشأ عبر تحول حقيقي (الوسيط فيه هو ريتشارد سيمون)، ولكن أيضًا وخاصة من خلال تشابه عميق في المواقف المبدئية. والتواصل، من جهة أخرى، لا يعني التوحد، فالحال أن: منهج فقه اللغة قد تطور هو وفرضياته الأولية جنبا إلى جنب. وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال عرض سريع لبعض النصوص الممثلة للعصر الذهبي لفقه اللغة (أي القرن التاسع عشر)[١].

كما هو الحال في عصر سبينوزا، يعرَف فقه اللغة من خلال رفض المبدأ الذي يرتكز عليه التفسير الآبائي (أي المعنى المعروف سابقا)، كما من خلال متطلبات لا تلح إلا على الأفعال والإجراءات. فالحرب الكلامية التي بدأها سبينوزا، ولأنها كانت مفحمة وتحمل في داخلها عوامل ظفرها، جعلت

1- سأعود إلى المؤلفات الآتية:

(وولف) F.A.Wolf:

"Darstellung der Altertumwissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweek und Wert ", in F.A.Wolf et Ph.Buttman (HRSG), Museum der Alter Tumwissenschaft, Bd.1, Berlin, 1807.
"Vorlesungen Über die Alter Tumwissenschaft, Bd, 1, Leipzig, 1831".

(آست) F.Ast:

"Grundriss der Philologie", Landshut, 1808.
"Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik", Landshut, 1808.

(باخ) A.W.Bœckh:

"Encyclopädie und Methodologie der Philologischen, Wissenschaften, Leipzig, 2°, 1886".

(لانسون) G.Lanson:

"Méthodes de l'Histoire Littéraire, 1925".

(مناهج تاريخ الأدب)

"Essais de Méthodes, de Critique et d'Histoire Littéraire, 1965"

(دراسات في مناهج تاريخ الأدب ونقده)

وكذلك فإن دراسة بيتر زوندي (Peter Szondi) الحديثة:

"Einführung in die Litterarische, Francfort, 1975"

تعطي اهتماماً كبيراً للقضايا التي يهتم بها البحث الذي بين أيدينا.

الجدل يفقد الكثير من فاعليته. ومع ذلك فإن باخ (Boeckh) مازال يرى أن من الضروري القول:

> إنه لأمر مخالف للتاريخ أن يخضع كل شيء، في تأويل الكتاب المقدس، لمبادئ العقيدة الدينيّة؛ فالمعيار الذي يجب أن يوجه التفسير هنا هو نفسه ليس محددا بدقة لأن العقيدة الدينية التي نتجت عن تفسير الكتاب المقدس أخذت أشكالا كثيرة التباين. والتأويل التاريخي ينبغي أن يحدَّد فقط ما تريد قوله المؤلّفات اللغوية، وليس مهمًا أن يكون ذلك الذي تريد قوله حقيقيا أم خاطئا[1].

المعنى، وليست الحقيقة: هذا بالضبط ما يكمن في عقل سبينوزا.

المعنى الوحيد

فخور بهذا العدول عن معنى فرضته عقيدة تزكيه وتؤهله، يدعي فقه اللغة أنّ المعنى الذي يعمل على تشييده وإقامته هو المعنى الموضوعي؛ فالأمر بالنسبة إليه لم يعد يتعلق بمعنى يمر عبر الحقيقة، وإنما بحقيقة المعنى. ثم إن هذا الإدعاء، وعلى الرغم من أنه لم يتوقف عن التضخم منذ سبينوزا، لم يغير من طبيعته أو جوهره. فـ«وولف» (Wolf) يثور بشدة ضد التقاليد الدينية التي ترفع من قيمة تعددية معينة للمعاني (يبدو أن الأمر يتعلق بآراء كآراء القديس جان دلاكروا) ويؤكد أن:

> الشرحين، أو المعنيين، اللذين سيتعلقان بفقرة واحدة لن يكونا ممكنين على الإطلاق. فليس لكل جملة، أو كل سلسلة من الجمل، سوى معنى واحد،

1- ص: ١٢٠- ١٢١

حتى ولو كان من المؤكد أن بإمكاننا مناقشة هذا المعنى: قد يكون هذا المعنى غير مؤكد؛ ومع ذلك، ليس هناك سوى معنى واحد بالنسبة إلى ذلك الذي يبحث[1].

ويضيف في مكان آخر:

إنه لمن الضروري ألا يكون لكل عبارة أو قطعة لغوية سوى معنى واحد (...)، أن يُفترض لكل خطاب معنى واحد محدّد[2].

و«لانسون» (Lanson) الذي نقل منهج فقه اللغة إلى تاريخ الآداب الحديثة (من المؤكد أنّه لم يكن أول من فعل هذا)، يعثر بدوره، وبعد مرور مئة عام، على نبرات مشابهة، يقول:

في جميع المؤلفات الأدبية، حتى الشعرية منها، ثمة معنى ثابت ومشترك (عام) ينبغي على القراء جميعهم أن يكونوا قادرين على الوصول إليه، ولكن عليهم أيضاً وقبل ذلك أن يحددوا لأنفسهم غاية هي الوصول إليه (...). ثمة حقيقة سهلة البلوغ في الدراسة الأدبية وهذا ما يجعلها نبيلة وسليمة[3].

وإذا كانت النصوص والجمل لا تحمل سوى معنى واحد، فإن الألفاظ تنزع هي أيضاً إلى الوحدانية. وعلى هذا الأساس كان بمقدور آست أن يقول: «لكل كلمة دلالة أصلية تتأتى عنها الدلالات الأخرى...»[4]، وبمقدور باخ أن يقول: «في الحالة الطبيعية، ثمة معنى واحد هو بمثابة

1- (Vorlesungen.p.282)

2- المرجع نفسه، ص: ٢٩٥.

3- مناهج، ص:٤١-٤٢، ٤٣... Méthode,

4- Grundriss, P.14

القاعدة لكل شكل لغوي، ومن هذا المعنى ينبغي استنباط جميع الدلالات الأخرى»[1].

المعنى الحقيقي

لما كانت القضية قضية معنى واحد، فمن الواجب أن يكون تحديد هذا المعنى الوحيد تحديدا دقيقا أمرا ممكنا، والاختلاف بين الذين يفشلون والذين ينجحون في ذلك هو كالاختلاف بين الكل واللاشيء. ومن هنا تتولد مغالاة معينة نتحسسها على نحو خاص عند لانسون المتأكد ليس فقط من الوصول إلى الحقيقة، وإنما أيضًا من أن هذه الحقيقة لا توجد عند الآخرين. في صفحة مكتوبة ما، يقول، ينبغي العثور على «ما فيها، كل ما فيها، ولا شيء سوى ما فيها»[2]. وتاريخ الأدب الذي يكدس المؤكدات التي هي على هذه الشاكلة يستنفد تدريجيا حقل دراساته:

> ينبغي ألا نسير أبدا على خطى حركة الدراسات الأدبية التي ظهرت في السنين الأخيرة، كي لا نلاحظ أن حقل الجدل يضيق، أن دائرة العلم المجبول من معارف لا مجال للطعن فيها ستتسع تاركة مجالا من الحرية أضيق، وذلك شرط ألا يتسرّب هذا الجدل من خلال الجهل إلى ألاعيب الهواة والآراء القبلية للمتعصبين؛ يمكن ومن دون أوهام كاذبة أن نتوقع مجيء يوم لم نعد نناقش فيه سوى الخصائص العاطفية (الطيبة والخبيثة) لما اتفق عليه من تعريفات، ومضمون، ومعنى مؤلفات[3].

1- المرجع السابق، ص: ٩٤

2- مناهج، ص: ٤٠

3- المرجع نفسه، ص: ٣٦

خلافًا لمؤرخ الأدب، يبدع الناقد تأويلاته، وهي تـأويلات خاطئـة حـتما وبالقوة لأن واحدا منهـا فقـط هـو التأويـل الـصحيح. إنـه يـستبدل فكـرة الكاتب بهذيانه وتحريفاته الخاصة، أما مؤرخو الأدب، فـإنهم يتحركـون في ضوء قـانون يقـع في الطـرف المقابـل: «إننـا نرغـب في أن نكـون منـسيين، وبحيث لا يُرى مونتين وروسو إلاّ كما كانا، وكما سيراهما كل من يـستخدم عقله ويطبقه بأمانة وإخلاص وصبر على النصوص»[1]. وإذا ما قيل: ينبغـي ألا يقارَن الناقد الذي يمتلك أفكارا بمن يلتزم بالعمل في إطـار فقـه اللغـة، فإن لانسون سيرد في جملة شـبيهة بالـشعار: «نحـن أيـضـًا نريـد الأفكـار، ولكننا نريدها صحيحة»[2].

ولكن، وفي مواجهة هذا القانون، كان من الممكن التأكيد وبكـل بـساطة على أن الرغبـة في أن تكـون الأفكـار صـحيحة تعنـي عـدم الرغبـة بهـا (أو بحسب ألفاظ نيتشه: «رفض الأحكام الخاطئـة يعنـي رفـض الحيـاة ذاتهـا، وهذا سيساوي نفي الحياة»).

على أية حال، إن هـذا المعنـى الوحيـد والمعلَّـل علميًّـا يتطـابق مـع نيّـة المؤلف. وعلى هذا الأساس كان بمقدور وولف القـول: «التأويـل هـو فـن الإمساك بالمؤلفين، وبالنتيجة بالأفكار المكتوبـة أو حتـى فقـط المعـبر عنهـا شفويًّا من قبل آخرين بنفس الطريقة التي التقطها بها هو نفسه»[3].

ولانسون أكثر دقة في هذا المجال، يقول: حتى في حالـة الـنص الـذي لا ينطوي على معنى موضوعي (افتراض قدّمه في كتاباته الأخيرة)، فإن المعاني الخاصة لا تتموضع جميعها في مستوى واحـد مـن الأهميـة: «ربـما لا نكـون

1- دراسات...، ص: ٤٧ (Essais, ...)

2- المرجع نفسه، ص: ٥٣

3- Vorlesungen, P.271

مبالغين إذا اعتقدنا بأن معنى الكاتب هـو مـع ذلـك معنـى مفـضل، معنـى يمكن أن أعطيه عناية خاصة»[1].

التأويل الخادم

الاختلافات بين سبينوزا وفقهاء اللغة هي حتـى الآن اختلافـات كميـة بحتة، ولكن موقع التقنية اللغوية ذاته سيسجل هنـا وهنـاك تحـولا أعمـق. فنحن نتذكر التراتبيّة التي كانت قد برزت عند سبينوزا: هدفه الأول الـذي بات جزءا من تقاليد التفاسير التوراتية، هو تحديد معنى الـنص؛ ولتحقيـق هذا الهدف استخدم تقنيات إضافية مساعدة (لغوية، بنيوية، تاريخية). هـذه التراتبيّة ذاتها هي ما سيتمُّ تهديمـه في تقاليـد التأويـل اللاحقـة: أصـبحت المعرفة التاريخية لثقافة ما هي الهدف الأساسي والأوّل لهـذه التقاليـد، وهـذه المعرفـة التاريخيـة ستـستطيع اسـتخدام أدوات مـساعدة مـن مثـل تأويـل النصوص. وهكذا، وشيئا فـشيئا، تحولـت تقنيـات فقـه اللغـة مـن خادمـة للتأويل إلى عشيقة له.

وكم هو شيق وضروري أن نرصد المراحل المختلفة لهذا الانقـلاب. وفي هذا الصدد، يمكن القول إن نقطة التحول ظهرت أول ما ظهرت عند آست الذي يبقى كلامه في هذا الطور غامضا؛ إنه يخضع تأويل المؤلفات إلى معرفة العقلية؛ ولكن ألا تبدو هذه العقلية بدورها مكونة من المؤلفات نفسها!

> فقـه اللغـة هـو دراسـة العـالم الكلاسـيكي مـن جميـع جوانب حياته — فنية أو علمية، عامة أو خاصة— ومركز هذه الدراسة هو ذهنيـة العـصور القديمـة، التي تـنعكس كأحـسن مـا يكـون في مؤلفـات الكتـاب القـدامى، وتـترك أيـضًا تأثيراتهــا في الحيــاة الخارجيــة (الموضــوعية)

1- مناهج، ص: ٤٢

> **والخاصة للشعوب الكلاسيكية. وعنصرا هذا المركز هما: الفنون والعلوم والحياة الخارجية أو المضمون، من جهة، والتمثيل واللغة أو شكل العالم الكلاسيكي، من جهة أخرى[1].**

المؤلفات ليست سوى أصداء وآثار للعقلية، ولكن العقلية بدورها تصنع بالمؤلفات؛ الصدى ليس شيئا آخر غير الشيء الذي ينعكس نفسه.

أما عند وولف، فالغموض يتلاشى؛ الشيء وصداه لم يعودا شيئا واحدا:

> **المكتسبات المتباينة التي ذكرت سابقا ليست في جوهرها سوى تمهيد للمكتسب الذي هو قيد المناقشة الآن، وجميع الأفكار التي عرضت حتى الآن تسهم في تحقيق هذا الهدف الأساسي، وهي بهذا تبدو وكأنها تسهم في تشكيل فكرة رمزية. ولكن هذا الهدف ليس شيئا آخر غير معرفة الحياة الإنسانية القديمة هي نفسها، وذلك عبر رصد ثقافة وطنية مطورة عضويا وذات دلالة؛ وهو رصد مشروط بدراسة الآثار القديمة[2].**

معرفة المؤلفات (الآثار) تخضع لمعرفة الثقافة الوطنية؛ والثقافة الوطنية، بدورها، ليست سوى وسيلة لمعرفة الحياة الإنسانية القديمة، عالم العصور القديمة.

وفيما يخص لانسون أيضاً، هل كان بوسعه، وهو يحدد الهدف الذي يرمي إليه التاريخ الأدبي، ألا يذكر حقيقة أن هذا التاريخ يهدف إلى تأويل المؤلفات (هذا العمل يركن إلى تقنيات تابعة، هي تقنيات شرح النصوص):

1- Grundriss, P.1

2- Darstellung, P.124-125

ترتكز مهنتنا على التقاط وتصفية وتقدير كل ما من شأنه المساعدة في تشكيل تمثيل صادق ودقيق لفن كاتب أو روح عصر[1]. ووظيفتنا السامية والجوهرية هي توجيه أولئك الذين تستهويهم القراءة إلى التعرف، في صفحة لمونتين، أو مسرحية لكورني، أو قصيدة حتى لو كانت لفولتير، على لحظات هامة في الثقافة الإنسانية الأوروبية أو الفرنسية[2].

إن القراءة اللغوية لصفحة ما لم تعد تهدف إلى تحديد معناها؛ ذلك أن هذه الصفحة ليست في الواقع سوى وسيلة للتعرف على شخصية، أو عصر، أو مكان ما. وتأويل النصوص هو ببساطة شديدة إحدى الأدوات الموضوعة في خدمة تاريخ العقليات[3].

مناهج تأويل

أشكال البحث اللغوي تطورت هي أيضًا. فالباحث وولف يشير في جملة توضيحية إلى أن التأويل قد يكون «نحويا وبلاغيا وتاريخيا»[4]. ولكنه هو نفسه يعود في مؤلف آخر ليقترح تقسيما مختلفا إذ يميز هذه المرة بين «تأويل نحوي وآخر تاريخي، وثالث فلسفي»[5]. ومن الواضح أن التأويلين الثابتين هنا وهناك هما التأويل النحوي والتأويل التاريخي. الأوّل يهتم

1- مناهج، ص: ٣٤

2- دراسات، ص: ٣٣

3- (سيتم الاعتراض هنا بأن ما يسمى بفقه اللغة كان دوما هو المعرفة التاريخية الشمولية وليس تأويل النصوص، وبأنه بالنتيجة وبصفته هذه لم يتغير. ولكن هكذا اعتراض لا قيمة له سوى أنه يغير اتجاه المسألة: لماذا فقه اللغة وليس التأويل هو ما سيظهر في ذلك العصر كعلم مستقل وله مكانة؟).

4- Darstellung, P.37

5- Les Vorlesungen, P.247

بمعنى الجمل بوصفها جملًا ليس إلاّ؛ أمّا الثاني فيهتم بمعنى الملفوظات، أي بمعنى الجمل وهي في سياقاتها (لنتذكّر أن هذا الكلام يعكس تمامًا ما قيل سابقًا عن الاختلاف بين اللغة والخطاب). والفارق بين هذين النوعين من التأويل يمكن توضيحه بحالة رسالة تم العثور عليها: «إذا ما عثر أحدنا، في الطريق، على رسالة مكتوبة بلغة سليمة وواضحة جدّا، فإنه ورغم هذه اللغة الواضحة لن يستطيع فهمها بصورة كاملة، والسبب في ذلك هو أنّه ليس على دراية بالظروف المباشرة الخاصّة بكاتبها، ولا بتلك التي تتعلّق بالموجَّهة إليه»[1]. لاشك أنه سيفهم المعنى النحوي (معنى الجمل)، ولكنه بالمقابل سيعجز عن إدراك المعنى التاريخي (معنى الملفوظات) لأنه يجهل السياقات. أمّا بالنسبة إلى ما سمّي بالتأويل الفلسفي فيبدو أنه مجرّد مصطلح أطلقه وولف على التأويلات التي هي من نمط التفسير الآبائي. «فبعد أن يكون المعنى قد عولج وتمَّ تطويره نحويًا وتاريخيًّا، أستطيع أن أتساءل: هل تتفق هذه الفكرة مع الحقيقة؟»[2].

وهكذا يتضح أن التأويلين الأوّلين يبحثان في معنى النص، في حين أن الثالث يحكم على صحّته؛ ولهذا يضيف وولف بأن هذا الأخير: «مهم بالنسبة إلى الكتابات الدينيّة»[3].

أما آست (Ast)، تلميذ شيلنج وشليجل، فقد كان واحدًا من المنظّرين الذين يتفكّرون في الأشياء من خلال الثالوث؛ ولهذا فإن النصوص بالنسبة إليه لا تتكون من شكل (لغوي) ومضمون (أو كينونة) فحسب، وإنما لا بدّ

1- المرجع نفسه، ص: ٢٩٤

2- المرجع نفسه، ص: ٢٧٥

3- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

من إضافة عنصر ثالث إلى هذين العنصرين هو عنصر «الروح» الذي يتشكّل نتيجة للمزج بينهما، يقول: «كلّ حياة وكلّ حقيقة تقوم على التوحّد الروحي بين الكينونة والشكل (...) فالكينونة والشكل يشكلان التعددية التي تتكشف فيها الروح؛ بل إن الروح ذاتها ليست سوى توحدهما»[1]. ويضيف في مكان آخر: «إننا نطلق اسم «روح» على الماهية الجوهرية لكل كائن حي»[2].

إذن، ثمة ثلاثة أنواع من التأويل، وثلاثة فقط. وفي هذا يقول آست نفسه:

> إن فهم المؤلفين القدامى هو فهم ثلاثي:
>
> ١- فهم تاريخي يتعلّق بمضمون مؤلفاتهم الذي يكون إمّا فنّيا وعلميا، أو قديما بالمعنى الأوسع للكلمة.
>
> ٢- فهم نحوي يخصّ شكل هذه المؤلّفات أو لغتها، وطريقة عرضها.
>
> ٣- فهم روحي له صلة بروح المؤلّف الذاتية، وبالروح الكليّة أو الجماعية للعصر القديم.
>
> وهذا الفهم الثالث أي الفهم الروحي، هو الفهم الصحيح والسامي، إنه الفهم الذي يتنافذ فيه الفهم التاريخي والفهم النحوي ويتواصلان ليشكّلا معًا حياة موحّدة ومشتركة. فالفهم التاريخي يتعرّف على ما استطاعت الروح تشكيله؛ والفهم النحوي يبيّن كيف شكّلته، أما الفهم الروحي فيرجع ما تم تشكيله وكيفية التشكيل، أي المادّة والشكل، إلى حياتهما الأصليّة والموحّدة في الروح[3].

1- Grundriss, P.3

2- Grundlinien, P.174

3- المرجع نفسه، ص: ١٧٧

واضح إذن أن التأويل الروحي ليس شيئا مستقلا؛ إنه بالأحرى توحيد، وبالتالي نتيجة للمنهجين السابقين، التاريخي والنحوي.

من جهة أخرى؛ إن اقتراب المصطلحات المستخدمة هنا لتسمية أشكال الفهم من تلك المستخدمة في الاستراتيجية الآبائية لتحديد معاني الكتاب المقدس بوسعه إيصالنا إلى نتيجة مؤداها أن المصطلحات الأولى ليست سوى تحول بسيط للثانية. وهنا، يمكن أنْ نتساءل: ألا يذكرنا هذا التقسيم إلى شكل ومضمون وروح بواحدة من الصيغ الأكثر قدما، أي بتلك التي نادى بها أوريجين إذ يقول: فكما أن الإنسان مكون من جسد وروح وعقل، كذلك هو الكتاب المقدس الذي أنزل من الرب تكرما، من أجل خلاص الإنسان وسعادته»[1]. ضف إلى هذا أنّ تفحص مضمون هذه التقسيمات عند آست يسمح برصد كل المسافات التي تفصل بينها وبين تقسيمات التأويل الآبائي. ففي التفسير الآبائي، المعنى هو التاريخي؛ أمّا في فقه اللغة، فالمنهج الذي يقودنا إلى اكتشاف المعنى هو التاريخي. وثمة فرق واسع بين الحالتين؛ ففي الأولى تُقَنّن نتائج التأويل، وفي الثانية مناهجه وطرائقه.

على أية حال، إن هذه التقسيمات نفسها نجدها معروضة عند باخ ولكن مع قدر أكبر من التفاصيل، وبأكبر قدر من الاهتمام بأنواعها وتفرّعاتها؛ ولهذا كان من الضروري الاستشهاد بمقطع طويل من كلامه؛ يقول:

> إنّ ما هو جوهري من أجل الفهم والتعبير عنه، أي التأويل، هو وعي ما يتحكّم في معنى ودلالة الكلام المُرسَل ويحدّده. وأوّل ما نلتقي به هنا هو الدلالة الموضوعية لوسائط الاتصال، أي وفي حدود ما يهمنا هنا، اللغة. فدلالة ما هو مُرسَل ستُحدَّد بداية بواسطة

1- "Traité des Principes", IV, 2, 4

معنى الألفاظ المستخدمة في ذاتها، وهذا معناه أنّ هذه الدلالة لا يمكن أن تكون مفهومة أو مستوعبَة إلاّ إذا فهمنا جميع التعابير المُشترَكة (الشائعة). ولكن علينا ألاّ ننسى أن لكل متحدّث وكل كاتب طريقته الخاصّة والمُميَّزة في استخدام اللغة؛ إنه يجري عليها من التعديلات ما يناسب شخصيّته. الأمر الذي يعني بدوره أنّ فهم إنسان ما يتطلب منّا أن نأخذ شخصيّته بعين الاعتبار. وهكذا فإننا سنطلق اسم «الشرح النحوي» على الشرح اللغوي المرتكز على النظرة الموضوعيّة والعامّة. أمّا الشرح الذي يستند إلى وجهة نظر شخصيّة، فإننا سنسميه«الشرح الذاتي». ولكن معنى الكلام مشروط أيضًا، بظروف واقعيّة وفعليّة تحيط بإنتاجه ويُفتَرَض من أولئك الذين يوجّه إليهم الخطاب أن يكونوا على علم مسبق بها. فلكي نفهم اتصالًا ما، علينا إذن أن نضع أنفسنا في مكان هؤلاء وفي الظروف نفسها. وتحديد الدلالة الحقيقيّة لمؤلّف ما، على سبيل المثال، لن يكون ممكنا ً إلاّ بعد ربطه بالأفكار التي سادت في العصر الذي أبدع فيه. على أية حال، إن هذا الشرح الذي يعتمد على البيئة أو الظروف الفعليّة، وسندعوه من الآن فصاعدًا التأويل «التاريخي»(...)، يرتبط ارتباطًا شديدًا بالتأويل النحوي من حيث أنّه يبحث في كيفيّة تبدّل معنى الألفاظ في حدّ ذاتها بواسطة الظروف الموضوعيّة وبفعلها. ولكن الجانب الشخصي للتواصل يتغيّر هو أيضًا بفعل الظروف الشخصيّة التي بتأثيرها يتحقق التواصل.

فهذه الظروف هي التي تحدد اتجاه المتّصل وغايته. وهناك أهداف للتواصل تكون مشتركة بين الكثير من

الناس، ومن هنا تأتي بعض الأجناس وتولد، وفي اللغة تحديدًا تأتي أجناس الخطاب. إن السمة النوعية لكل من الشعر والنثر تكمن، وبصرف النظر عن طرائقهما المختلفة، في التوجّه الذاتي كما في الغاية التي يرمي إليها التجسيد. وهكذا فإن الغايات الخاصّة بمؤلفين محددين تكمن داخل هذه التقسيمات العامّة؛ إنها تشكّل انقسامات ثانوية للأجناس العامة الكبرى أو الأساسيّة. والغاية هي الوحدة النموذجيّة العليا لما هو مُرسَل، إنها، وهي المفروضة كمعيار، قاعدة الفن؛ وهي بصفتها هذه تبدو دومًا مرسومة في شكل مُميَّز، في جنس. إن الشرح المرتكز على هذا الجانب سيُسمَّى، لهذا السبب، بالشرح «الجنسي»، إنه يرتبط بالتأويل الذاتي بنفس الطريقة التي يرتبط بها التأويل التاريخي بالتأويل النحوي(...).

وعلى هذا النحو فإنَّ التأويل هو:

١- الفهم انطلاقًا من الظروف الموضوعية لما هو مُرسَل، أي انطلاقًا:

أ) من معنى الألفاظ في حدّ ذاتها (تأويل نحوي)؛

ب) من معنى الألفاظ وهي متصلة بالظروف الفعلية (تأويل تاريخي)؛

٢- الفهم انطلاقًا من الظروف الذاتية لما هو مُرسل، أي انطلاقًا:

أ) من الفاعل (المؤلِّف) في حد ذاته (تأويل ذاتي)؛

ب) من الفاعل وهو يتأثر بالظروف الذاتية التي تكمن في الغاية وفي الاتجاه (تأويل النوعي)[1].

1- Encyclopädie, P.81-83

ومن الواضح أن هذه الأنماط الأربعة للتأويـل، التـي يـذكرها بـاخ، تتأتى عن سجل واحد، لكن هذا السجل يرتكز على تناقـضين: تنـاقض بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، من جهة، وآخر بين ما هو معزول وما هو على صلة بسياق ما، من جهة أخرى. وهي أنماط نستطيع كتابتها على النحو الآتي:

	منعزل	سياقي
موضوعي	نحوي	تاريخي
ذاتي	ذاتي	نوعي

وبهذا الشكل يكون التأويل الفلسفي الذي وضعه وولف قد ضاع وتبدّد لأنه يرتكز على مبدأ آخـر مختلـف. ولكـن، وبالمقابـل، يمكـن افـتراض أن التأويل النوعي الوارد هنا يسترجع ويكرّر ما أطلـق عليـه وولـف في قولـه السابق اسم التأويل «البلاغي» (على الرغم من أنه لم يعرضه بوضوح). كـما تبدّد أيضًا التأويل الروحي الذي أقامه آست، لأنّه، ودون شك، لا يتوضّـع في نفس مستوى التأويلات الأخرى، وإنّما يقوم بضمّها والجمع بينها. ومـن الواضح جدًّا، بالمقابل، أن الملاحظات التي صاغها باخ تبقى حيّة ومعـاصرة (ولا سيما منها تلك التي، على سبيل المثال، تتعلّق بتأويل الأجنـاس بوصـفه عقد تواصل أو اتفاقيّة اتصال، أو تلك التي تقوم بإدخال أو تضمين السياق التاريخي في معنى النص، الخ...).

ومن جهته، يعطي لانسون أهميّة أقل بكثير لتمفـصل التقنيـات اللغويـة المختلفة. ولكننا مع ذلك نعثر عنده على ملاحظة تـشير إلى هـذا التمفـصل، يقول: «سيُحدَّد معنى الألفاظ والتراكيب في ضوء تـاريخ اللغـة والقواعـد

والنحو التاريخي. أمّا معنى الجمل، فسيحُدَّد من خلال توضيح العلاقات الغامضة: الإضاءات التاريخيّة أو السيرية»[1].

التأويلان النحوي والتاريخي يرتسمان على الأبعاد التركيبيّة لأجزاء النص المؤوّلة، سواء أكانت هذه الأجزاء ألفاظًا أم جملًا (وليس على اللغة والخطاب)، وإلى هذين النمطين من التأويلات تشير أيضًا العمليات (التهكميّة إلى حد ما) المذكورة في التعداد، التالي:

> **دراسة المخطوطات والمقارنة بين الطبعات المختلفة، ومناقشة الأصالة والنسبة، وتسلسل الأحداث تاريخيًا، والمصادر والمراجع، والسيرة، والبحث في المنابع، ومجالات التأثير، وتاريخ الشهرة والكتب، ومراجعة الفهارس والملفّات، والإحصاءات العروضيّة، والجداول المنهجية الخاصّة بالملاحظات النحوية والذوقيّة والأسلوبيّة؛ وماذا يمكن أن أذكرُ أيضًا[2]؟**

على أية حال، لتقديم نظرة إجمالية عن تطوّر التقسيمات الثانوية لمنهج فقه اللغة، وبالتالي عن المفهومات التي لها صلة بتنوّع المعاني، سنحاول تجميع مختلف التصنيفات الملخصّة هنا في لوحة واحدة. ولكن هذا العمل لن يحصل من دون مخاطر بالطبع: المصطلحات المتكرَّرة لا تغطّي جميع الحقائق نفسها هنا وهناك، ثم إن هذه الأخيرة يمكن أن تكون بالمقابل مُثارة بمصطلحات مختلفة؛ زد على ذلك، وكما رأينا سابقًا، أنّ التمفصلات بين المفهومات تتنوّع وتختلف، وكذلك بالطبع معنى المفهومات نفسه. لنجازف مع ذلك برسم هذه اللوحة الخاصّة بمناهج التأويل، والتي ستسمح لنا بإلقاء نظرة على كيفية تطوّر مناهج فقه اللغة:

1- Essais.p.44
2- Méthodes, P.34-35

سبينوزا	وولف	آست	باخ	لانسون
نحوي	نحوي	نحوي	نحوي	نحوي
بنيوي				
تاريخي	تاريخي	تاريخي	تاريخي	تاريخي
			ذاتي	
	بلاغي		نوعي	
		روحي		

حتّى ولو كانت بعض المقاربات عامّة أو تقريبيّة، فثمة خلاصة تبرز بوضوح: التأويل الذي تلاشى منذ سبينوزا هو ذلك الذي سميته بنيويا أو تناصيًا، أي ذلك الذي يهتم بدراسة تماسك النص. والتأويل الوحيد الذي ظهر لاحقًا ويمكن تشبيهه به هو التأويل الروحي الذي أقامه آست. لكن السمات القليلة المشتركة بين هذين النمطين من التأويل لا تسمح بتوحيدهما. فالقضيّة بالنسبة إلى سبينوزا هي قضية عقد صلات بين أجزاء النص المختلفة، قضية تقصٍّ للتناقضات والتوافقات.

أمّا بالنسبة إلى آست، فإن التأويل الروحي يغطّي التأويلين الآخرين (النحوي والتاريخي)؛ إنه ينسّق في كلٍّ واحد نتائج التأويلات المطبَّقة بصورة معزولة: عند هذا المؤلّف، لم يعد الموضوع موضوع مقارنة بين أجزاء النص. إن آست، الذي يعود إليه الفضل في تقديم الصياغة الأكثر شهرة «للدائرة التفسيرية»، لم يكن حياديًا إزاء مشكلة التماسك، لم يتجاهلها، ولكنه لم يفكّر إلاّ بالعلاقة بين الجزء والكلّ، ونسي العلاقة بين الجزء والجزء التي تنبَّه إليها سبينوزا. باختصار، إن التقنيات التي أثارها سبينوزا لن تجد لها انعكاسات وأصداء عند آست.

إن أبعاد تطوّر ما أسميه بفقه اللغة، منذ سبينوزا وحتّى لانسون، واضحة بينة: التغيّرات المختلفة سارت في اتجاه واحد. والفناء التدريجي للتأويل الآبائي عبر ركائزه سار في نفس الاتجاه الذي سار فيه تلاشي التأويل «البنيوي». أمّا الضحيّة الكبرى لهذا التطوّر فهي التحليل التناصي: البحث عن معنى النص، الذي أُبعد عن ركيزته الأساسية وقُللت قيمته بحيث لا يؤدّي إلاّ دورًا ثانويًا، لم يعد يحظى إلاّ بالقليل من الاهتمام، وفجأة تم التخلّي عن منهجه لتحل محلّه التجريبيّة (لصالح شرح النصوص)، وذلك من دون أن تأخذ النظرية على عاتقها إعداد تقنياتها وآليات عملها.

إذن – وهذا واحد من الدروس المدهشة لهذه المرحلة التاريخيّة – لم يكن هناك أي سبب داخلي يجبر فقه اللغة على استبعاد التحليل التناصّي: إنّ تعايش مختلف آليات التحليل عند سبينوزا يثبت ذلك، إن كان ثمة حاجة لهكذا إثبات. فالمتطلبات «التاريخيّة» والمتطلبات «البنيوية» تنتمي جميعها إلى عائلة واحدة: إنّها تُطبَّق في العمليات التي يخضع لها النص في أثناء البحث عن معناه، وليس بينها ما يحدِّد بصورة مسبقة، كما هو الحال مع مبدأ التأويل الآبائي،الاتجاه الذي ينبغي أن يسير فيه البحث ذاته.

٤- نقد فقه اللغة: شليرماخر

ينبغي ألا ننهي هذا الفصل الخاص بالتاريخ قبل الإشارة إلى نقد خضع له عدد غير قليل من مبادئ فقه اللغة التي لخصناها قبل قليل، وذلك في نفس العصر الذي صيغت فيه هذه المبادئ لأول مرة: القضية هنا هي قضية عقيدة شليرماخر التي تنتمي تاريخيا إلى الفترة الخاضعة للفحص الآن (فقد تابع هذا المؤلف دروس وولف، في حين أن باخ شارك في دروسه هو)

ولكنّها تتجاوزها مفهوميًّا، والتي، بدلا من أن تنجز وتضيء استراتيجية خاصة بالتأويل، اكتفت بأن تكون واحدا من العوامل التي أسهمت في تشكيل نظرية عامة في التأويل والترميز. وإلى هذه العقيدة عدت مرات ومرات في الجزء الأول من هذا العمل[1].

ائتلاف المعاني

في النص الذي سنستشهد به بعد قليل، ينتقد شليرماخر حتى فكرة انقسام التأويل إلى تأويل نحوي وآخر تاريخي (أو كل انقسام من هذا القبيل). فالأمر هنا، حسب ما يقول، يتعلّق في أحسن الأحوال بمصادر أو عوامل مختلفة تسهم في تحقيق معنى ما وتشكيله، وليس بمعان متباينة. أمّا الاعتقاد بوجود معان مختلفة ومتمايزة، أحدها حرفي، والآخر تاريخي، والثالث فلسفي، فهو إرث غير مرغوب فيه، إرث خلّفته استراتيجيّة خاصّة بالتأويل هي استراتيجية التأويل الآبائي. فأيًّا كانت الوسائل المستخدمة في تشكيل المعنى، فإن هذا الأخير يبقى دومًا هو نفسه، واحدا، وليس هناك مجال لأن نُدخل في نظرية التأويل إمكانية العثور على معان تختلف فيما بينها باختلاف أدوات التحليل المستخدمة وترتكز عليها. يقول:

> أيًا كانت درجة صحة الأشياء، فإنني مع ذلك أريد أن أسجل احتجاجي ضد ذلك التعبير الذي يخلق على الدوام وهمًا بأنّ كلًا من التأويل النحوي والتأويل

1- سأستشهد بالنصوص التي ذكرها شليرماخر في طبعة:

H.Kimmerle, Hermeneutik, Heidelberg, Carl Winter, 1959.

وبعض هذه النصوص ترجم إلى الفرنسية في دراسة زوندي P.Szondi المفيدة:

"L'hermeneutique de Schleiermacher", Poétique, 1 (1970), 2, P.141-155.

ومن ثم استعيدت في كتابه:

"Poésie et Poétique de l'Idéalisme Allemand, Paris, 1975, P.291-315.

(شعر المثالية الألمانية وشعريتها).

التاريخي يشكّل في حدّ ذاته شيئًا خاصًا جدًا (...). فالفيلسوف الذي يمارس عملية تفسير لا يستطيع التفكير إلا في شيء واحد: في التأويل الصحيح، ينبغي على العناصر المختلفة أن تتوافق وتتناغم بحيث تؤدي إلى نتيجة واحدة[1].

المعنى، إذن، لا يتنوّع بتنوّع الوسائل المستخدمة في تحقيقه. وبالمقابل، هناك ما يدعو إلى إحداث تفريق يرتكز على الفكرة نفسها التي يشكلها شليرماخر عن طبيعة موضوعه. فالمعنى، حسبما يرى، لا وجود له إلاّ في منهجيّة متكاملة؛ وعملية التأويل (بمعنى أوسع من المعنى الذي أعطيه لهذا اللفظ) ترتكز على إمكانية إدخال دلالة ذاتيّة (خاصّة) في كلٍّ أوسع. فالكلمة المعزولة ليس بمقدورها تشكيل مادّة للتأويل (وإنّما فقط مادة للفهم، إذا جاز القول). فالتأويل يبدأ انطلاقا من اللحظة التي يتم فيها تنسيق بين عناصر دلالية عديدة. وعلى هذا فإن كل عنصر دلالي، كل جملة، يمكن أن يُحشَر في أُطر مختلفة. ومن هنا ينشأ تقسيم جديد التشابه بينه وبين التقسيم الذي أقامه فقهاء اللغة الذين عاصروه هو تشابه محض خارجي، سطحي[2].

1- المرجع نفسه، ص: ١٥٥-١٥٦

2- ينطبق هذا على النصوص المستشهد بها على الأقل. ففي ظروف معينة، تبنى آست موقفا مختلفا يجسد عن قرب موقف شليرماخر. فإلى جانب التقسيم الذي قام به حين ميز بين الشكل والمضمون والروح، اقترح تقسيما آخر يميز هذه المرة بين حرفية النص ومعناه وروحه. الروح تبقى واحدة في التقسيمين. أما الحرفية فتتضمن التأويل النحوي كما تتضمن التأويل التاريخي. وهذا معناه أن تفسير المعنى يولد مما تقدم، وهو ليس سوى "شرح لدلالة قطعة لغوية ما من خلال علاقاتها (Grundlinien, P.195). ومن هنا فإن معنى الجملة سيختلف باختلاف النصوص التي نضعها فيها: "إن معنى مؤلف أو نص ما (وكذلك معنى الجمل اللغوية الخاصة بكاتب ما) يتأتى على نحو خاص عن روح كاتبه ونزعاته وميوله؛ ومن يمسك بتلك النزعات

التأويل النحوي والتأويل التقني

ثمة سياقان أساسيان يمكن أن نُدخل فيهما كلمة أو ملفوظًا ما، وثمة أيضًا وبالنتيجة نوعان من التأويل لكل نص، يدعوهما شليرماخر التأويل النحوي والتأويل التقني (وهما مصطلحان موروثان على ما يبدو من التراث التأويلي الديني)[1].

ولكن شليرماخر لوى معنييهما وغيّرهما. وليس من قبيل التعسّف أن نفهم الأوّل على أنه تضمّن يرتكز على إحالة إلى الذاكرة الجماعية (السياق الاستبدالي)، والثاني على أنه تضمّن يرتكز على إرجاع إلى السياق التركيبي: في الحالة الأولى، يُشرح الملفوظ من خلال اللجوء إلى المعرفة العامة باللغة؛ أمّا في الثانية فباللجوء إلى الخطاب الذي يكون الملفوظ جزءًا منه، وبصرف النظر عن أبعاد وحجم هذا الخطاب. وفيما يلي نجد الصياغة الأكثر وضوحًا لهذا الانقسام الثنائي: «النقطة الأساسية في التأويل النحوي تتمثّل بتلك العناصر التي بواسطتها نحدّد الموضوع المركزي، أمّا النقطة الأساسية في التأويل التقني فتتمثّل بالاستمرارية الكبرى ومقارنتها مع القوانين العامة للتنسيق ذي العلاقة»[2]. فمن جهة، نقيم مواجهة بين عناصر معزولة

ويتآلف معها هو، وهو فقط، من سيكون قادرا على فهم كل جملة من خلال روح مؤلفها، وعلى اكتشاف معناها الحقيقي. فإذا ما توقفنا، مثلا، عند قطعتين لغويتين متشابهتين إلى حد ما من جهتي المعنى واللفظ، ولكن إحداهما لأفلاطون والثانية لأرسطو، فإننا سنلاحظ أن القطعة التي تنتمي للأول ستأخذ في أكثر الأحيان معنى مختلفا عن المعنى الذي ستأخذه القطعة التي تنتمي للثاني (...). وهكذا فإن الجمل الخاصة المتشابهة، وليس فقط الكلمة نفسها، تملك معنى يختلف باختلاف صلاتها وارتباطاتها" (المرجع نفسه، ص: ١٩٥-١٩٦). وهذه الفكرة التي تتحدث عن أهمية العلاقات والسياقات، هي نفسها، تهيمن على فكر شليرماخر.

1- Le Clavis de flacius, 1567

2- المرجع نفسه، ص: ٥٦

وإحصاء للعناصر اللغوية الجاهزة (لغة)؛ ومن جهة أخرى، ندرس هذه العناصر وهي في تنسيقاتها (خطاب) ونقارنها مع أنماط أخرى من التنسيق. ومن هنا ينتج قانونا التأويل الأساسيان التاليان:

القانون الأوّل: إنّ كل ما ينبغي تحديده بصورة دقيقة في خطاب ما، لا يمكن أن يحدّد على هذه الشاكلة إلاّ انطلاقًا من الفضاء اللغوي المشترك بين المؤلّف وجمهوره الأساسي (...). القانون الثاني: إنّ معنى كلّ كلمة من كلمات تعبير ما ينبغي أن يحدد انطلاقا من ربطه ببيئة أو وسط ما[1].

هذا التناقض الجوهري يولّد تناقضات أخرى كثيرة. فالتدوين في جدول ما هو عمل سلبي إلى حدّ كبير: إنه انتقاء لمعنى ما من دون جميع المعاني الأخرى. أمّا التدوين في تركيب ما فهو بخلاف ذلك عمل إيجابي: هنا، القضية قضية اتخاذ موقف ضمن تنسيق يضم عناصر أخرى:

ثمة طريقتان لتحديد المعنى: التحديد انطلاقًا من السياق الكلي العام، والتحديد انطلاقا من السياق المباشر[2] فالتحديد الذي ينطلق من البيئة الواسعة هو بالأحرى وعلى الأصح تحديد استبعادي أو صادّ، أمّا ذلك الذي ينطلق من البيئة المباشرة فهو بالأحرى موضعي أو موقعي[3].

السياق الاستدلالي (أو الخطابي) الأكثر اتساعا ليس هو النص الذاتي والخاص (نصّ ما محدَّد)، وإنما الأعمال الكاملة لكاتب ما؛ ومن هنا جاءت

1- المرجع نفسه، ص: ٩٠، ٩٥

2- المرجع نفسه، ص:٤٢

3- المرجع نفسه، ص:٦٦

إمكانية تفسير التناقض الكائن بين التأويل النحوي والتأويل التقني بواسطة مصطلحين آخرين هما اللغة والمؤلِّف. وهذا ما تعبّر عنه الكثير من الصياغات التي تركها شليرماخر:

- فهم الكلام وفهم المتكلم (...). تجاهل كليّ للمولّف في التأويل النحوي، وللغة في التأويل التقني[1].

- لما كان لكل ملفوظ علاقة مزدوجة بالمجموع الكلي للغة وبالفكر الكليّ لمؤلّفه، فإن كل فهم سيرتكز على لحظتين هما: لحظة فهم الملفوظ بوصفه جزءًا من اللغة، من جهة، ولحظة فهمه بوصفه عملًا يقع داخل من يفكّر، من جهة أخرى[2].

- نحويًا، المؤلّف يتلاشى في نشاطه وعبره، ولا يظهر إلاّ بوصفه عنصرا أو آلة لغوية. تقنيًا، تتلاشى اللغة في طاقاتها الحاسمة، ولا تظهر إلاّ بوصفها وسيلة في خدمة الإنسان وتشكيل شخصيّته؛ تمامًا كما تكون الشخصيّة في خدمة اللغة[3].

وهذا يستتبع، من بين ما يستتبع، أن الكتابات المجهولة المولِّف كالأسطورة لا تعرف تأويلًا تقنيًّا لأننا نجهل إلى من يمكن ضمّها، ولا نعرف في أي سياق يمكن وضعها:

«لا يوجد تأويل تقني للأسطورة لأنها لا يمكن أن ترتبط بشخص ما...»[4].

1- المرجع نفسه، ص: ٥٦

2- المرجع نفسه، ص: ٨٠

3- المرجع نفسه، ص: ١١٣

4- المرجع نفسه، ص: ٨٥

إننا سنقع في خطأ مؤكد إن نحن اعتقدنا أنّ التأويل التقني يرتكز على البحث عن الكاتب في المؤلَّف. فمشروع شليرماخر العام والنهائي يتمثّل، تمامًا كما عند سبينوزا، بوضع جميع التقنيات في خدمة البحث عن المعنى – تحديد هذا الأخير يتم من خلال الدمج في إطار أوسع –؛ فالمسألة إذن ليست مسألة استخدام النص للتعرٌّف على الكاتب، وإنما مسألة استخدام الكاتب للتعرّف على النص. زد على ذلك، أن الكاتب (أيًّا كانت طبيعته) يُقدَّم وكأنه مجموعة من النصوص: على أنّه سياق تركيبي. إنّ كلّ محاولة لشرح النصوص من خلال حياة مولِّفها محكوم عليها بالفشل: «هل تستطيع كلّ معلوماتنا عن حياة رجال معروفين إلى حدّ كبير، من مثل أفلاطون وأرسطو، أن تشرح لنا وبشكل يسير جدًّا لماذا شقّ أحدهم هذا الطريق في الفلسفة والآخر ذاك؟»[1].

ومن هنا جاء رفض الدور المفضَّل المُسند (في إطار التأويل المستند إلى فقه اللغة) إلى نيّة الكاتب، أي إلى المعنى الذي كان هذا الأخير يرغب في إعطائه لنصّه؛ فالكاتب عميٌّ على نحو خاص عن بعض جوانب عمله الذي بالضرورة لم يكن هو على وعي به، بشرط ألاّ يتحوّل بدوره إلى قارئ لمؤلّفاته (على أية حال، إنّ تأويله حينئذ سيكون تأويل قارئ ليس إلا):

> **- بما أننا لا نملك أية معرفة مباشرة عمّا في نفس المؤلّف، فإن من الواجب علينا أن نوصل إلى الوعي ما قد يكون غير واع إليه، بشرط ألاّ يكون هو قارئ نفسه[2].**

1- المرجع نفسه، ص: ١٥٠

2- المرجع نفسه، ص: ٨٧-٨٨

- إننا نفهم المبدع بصورة أفضل مما يفهم هو نفسه نفسه، لأن الكثير من الأشياء التي هي من هذا النوع تبقى غير مُدرَكة من قبله، وينبغي أن تصبح مُدرَكة من قبلنا[١]. وبهذا الشكل يتبنّى شليرماخر فكرة لصديقه شليجل الذي سبق أن كتب: «النقد يعني أن تفهم مؤلِّفاً بصورة أفضل مما يفهم هو نفسه نفسه»[٢].

المعنى الجوهري والمعاني الخاصّة

المعنى القصدي ليس معنى مفضَّلًا؛ ولكن هذا لا يعني أن للعبارة عددًا لا يُحصى من المعاني أو أن جميع التأويلات ستكون مقبولة بدرجة واحدة. فموقف شليرماخر في هذا الخصوص دقيق جدًا. والتحدث عن المعنى الأصلي والجوهري للكلمة لا يمكن أن يكون ممكنًا إلا من منظور استبدالي. وعلى هذا، فإن المعنى الكلّي يتحدّد بتداخل وتشابك المنظورين الاستبدالي والتركيبي؛ وإذا حصل وأن كان هناك توافق ما بين المعنى الأصلي، أي المعنى الجوهري، والمعنى الذي يتحقّق في سياق خاص ما، فما ذلك إلاّ من قبيل الاستثناء أو الصدفة، إن لم نقل من باب تحقيق المستحيل:

- جميع الاستخدامات هي استخدامات خاصّة؛ والمعنى الجوهري يمتزج ضمن هذا الاستخدام الخاص بما له علاقة بالصدفة وناتج عنها: المعنى الجوهري لا يتحقق أبداً بصفته هذه. ومن هنا، فإن من غير الممكن، في حالة محدّدة، التحدث عن استخدام خاص انطلاقا من استخدام خاص آخر، لأن ذلك ينطوي على افتراض مسبق[٣].

1- المرجع نفسه، ص: ٩١

2- Literary Notebooks , 983

3- المرجع نفسه، ص: ٦١

- إن معنى الكلمة هو عبارة عن خطاطة، مشهد غريب عجيب. ولما كانت الكلمة تتأثر بتغيّر البيئات والظروف فإن دلالتها كذلك[1].

هذا الهجوم موجّه مباشرة ضد بديهية من بديهيّات التأويل الآبائي عثرنا عليها أيضًا عند فقهاء اللغة هي تلك المتعلّقة بوحدة المعنى، وبالتالي بإمكانية شرح معنى تكرار ما بواسطة معنى تكرار آخر: إن المعنى الجوهري للكلمة تركيبة ذهنيّة، وليس من الممكن ألاّ يكون موجودا في ملفوظ دون آخر.

ولكن إذا كان علينا ألا نتوقع العثور على المعنى الجوهري ضِمن ملفوظ ما، فهذا لا يعني أن الملفوظات جميعها لا تستطيع أن تمتلك معنى جديدًا. فكما أنّه لا ينبغي أن نحوّل المعنى التركيبي إلى معنى استبدالي، كذلك لا نستطيع أن نسقط على الخطاب السمات الخاصّة باللغة. فالألفاظ تكون متعددة المعاني خارج السياق، أمّا في ملفوظ بعينه، فإنها تأخذ معنى محدّدًا. ولهذا السبب رفض شليرماخر إسناد قيمة خاصة إلى التعابير الاستعارية. فتوهّم وجود معنى استعاري مختلف عن المعاني الأخرى، يتولّد في واقع الأمر من حقيقة أننا نتفحّص واقعة خطابية ما بواسطة وسائل مخصّصة للغة. ضمن الملفوظ، تأخذ الكلمات معنى محدّدًا هو دومًا من طبيعة واحدة؛ وفقط مقارنة معنى الملفوظ بمعنى العناصر التي تشكّله، وبالنتيجة مقارنة المعنى الخطابي مع المعنى للغوي، هي ما يخلق الانطباع بتنقل المعاني وتحولّها:

- إن الألفاظ المستعملة بمعنى مجازي تحتفظ بمعناها الحرفي و الحقيقي، ولا تمارس تأثيرها إلاّ من خلال ما يتكئ عليه الكاتب من ضم للأفكار[1].

1- المرجع نفسه، ص: ٤٧

- النظر في المشكلة عن قرب يبيّن أن التعارض بين المعنى الحرفي والمعنى غير الحرفي لا وجود له، ولم تعد له قيمة[2].

وهذا يصدق على جميع النصوص: ليست هناك نصوص مجازية، مختلفة عن النصوص الأخرى:

إذا كان في الكلام جزء ينبغي أن يُفهم بصورة مجازية، فإنَّ المعنى المجازي هو المعنى الوحيد والبسيط لذلك الجزء، وذلك لسبب واضح هو أن ليس لهذا الجزء أي معنى آخر؛ وإذا ما أراد أحدهم فهمه تاريخياً، فإنه لن ينتج من جديد معنى الكلمات لأنه لا يحتفظ لها بالدلالة التي هي لها في استمرارية الجزء ودوامه؛ إن كل شيء يحصل وكأننا نشرح بصورة مجازيّة جزءاً من النص كان ينبغي أن يُفهم بطريقة أخرى[3].

إنَّ العثور على المعنى الحرفي لجزء مجازي ما من النص يعني العثور على معنى العناصر التي تكوّنه، وذلك بصرف النظر عن النسق الذي تشكّله هذه العناصر. وعلى هذا، فإن المعنى يتحدّد بواسطة التركيب الذي هو (أي المعنى) جزء منه. واضح إذن أنّ من الخطأ أن ننظر إلى المعنى على أنّه غير محدّد وتعسّفي.

تبقى الإشارة إلى أن التراكيب التي يمكن لعنصر لغوي ما أن يكون جزءًا منها لا حصر لها، لا نهائية. وهذا معناه أن المعنى نفسه هو لا نهائي؛

1- المرجع نفسه، ص: ٥٩

2- المرجع نفسه، ص: ٩١

3- المرجع نفسه، ص: ١٥٥

والتأويل فنّ (تماما كما كان شليجل قد قال من قبل: «إن فقه اللغة فنّ وليس علمًا»):

> **التأويل فن. فثمة دومًا بنية لما هو محصور ومحدّد انطلاقًا مما لا حصر له وغير محدّد. اللغة لا حدود لها لأن كل عنصر فيها يمكن أن يُحدّد بواسطة العناصر الأخرى بطريقة خاصة. وكذا الحال بالنسبة إلى التأويل النفساني، لأن كل نظرة إلى الذات هي نظرة لا متناهية[1].**

إنَّ الصرامة التأويلية لا تتحوّل هنا إلى علمانية موضوعيّة.

1- المرجع نفسه، ص: ٨٢

بعض النتائج التاريخيّة والتصنيفيّة

أريد في الختام أن أتساءل عن الدلالة التاريخية لذلك التناقض الذي أقمته بين التأويل الآبائي وفقه اللغة. ولكن قبل الحديث عن هذه الدلالة، لا بدّ من الإجابة عن السؤال: أليست المواجهة بين هذين المنهجين التطبيقيين المنتقين من بين كثير من المناهج الأخرى هي مواجهة تعسفية؟ في الردّ، ينبغي التأكيد بأن هذين المنهجين ليسا في الواقع كبقية المناهج، إذ ليس هناك منهج آخر يمكن مقارنته بهما، أو له من الأهمية ما لهما، وذلك سواء من حيث الشهرة والنفوذ أو من حيث السيطرة والتأثير الذي مارساه. فهذان المنهجان هما إذن أكثر من مجرّد مثالين، إنهما يشكلان استراتيجيّتا التأويل الأكثر شهرة وأهمية في تاريخ الحضارة الغربيّة.

١- الانقلاب: متى، ولماذا؟

هل يمكن نتيجة لكل ما سبق، القول إنّ استراتيجية فقه اللغة تشكّلت في الفترة المدروسة هنا حصرًا، أي بين مجيء سبينوزا وقدوم وولف، أو على الإجمال بين نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن التاسع عشر؟ من المعروف أن الشواهد التي تؤكد وجود تقنيات فقه اللغة منذ العصور القديمة البعيدة، لا سيما منذ مدرسة الإسكندرية، ليست بقليلة. ولكننا في الحديث عن تاريخ الأفكار مضطرون للتمييز بين الصياغة الأولى لنظرية أو فرضية ما وبين ارتقائها أو ما آلت إليه بالمعنى التاريخي المحض، ذلك أن هناك مسافة طويلة تفصل بين الإعلان الثانوي لفكرة ما وبين شيوعها أو بروزها كعقيدة؛ أو؛ وبكلمات أوضح، بين اليوم الذي تولد فيه فكرة ما لأوّل مرة

واليوم الذي تُفهَم فيه وتُسمَع. ومن هنا، فإن تاريخ الأفكار هو تاريخ استقبالها، وليس تاريخ إنتاجها.

وما يقال هنا بخصوص تاريخ الأفكار ينطبق أيضًا على تاريخ التأويل. فالقوانين والتقنيات التي صاغها سبينوزا في برامج كانت من الناحيتين النظرية والتطبيقية موجودة قبله بكثير في التأويل المسيحي كما في التفسير الحاخامي. ولكنها لم تصبح قط برامج عمل أو ساحة صراع (لأنها لم تكن قادرة على ذلك)، وخير مثال على هذا الذي نقول هو، بالتأكيد، تواجدها في وقت واحد وجنبًا إلى جنب مع التفسير الآبائي. ولكن بمجرّد أن صاغ سبينوزا برنامجه لم يعد التعايش ممكنًا: كان على أحد البرنامجين التطبيقيين أن ينتفي من هذه الدائرة الخاصة على الأقل. وهذا ما حصل، إذ خرج فقه اللغة من هذه المعركة منتصرًا. مؤكد إذن أن هناك واقعة تاريخية تتمثّل في إحلال استراتيجيّة محل أخرى قد حدثت(...). وإذا لم تكن ثمة رغبة، وهذه هي بالتأكيد حالتنا، في شرح تاريخ الأفكار من خلال العلاقات التي تنعقد بينها فحسب، فإن من الضروري أن نتساءل: ما العوامل التاريخية التي جعلت انهيار التفسير الآبائي بواسطة فقه اللغة أمرًا ممكنًا في هذه الفترة بالذات؟

ما الأحداث التي يمكن، من بين جميع الأحداث المعاصرة، اعتمادها بوصفها عوامل لها صلة بالتغيُّر الملحوظ والمُعتبَر في تاريخ التأويل؟ للعثور على جواب، علينا أن نعود بالتعارض تأويل آبائي/ فقه لغة إلى جذوره الأساسيّة. فالتأويل الآبائي يرتكز على إمكانية امتلاك حقيقة ما يقرّها الجميع، سُمِّيَت على سبيل التبسيط: العقيدة المسيحية. أمّا فقه اللغة فيبدو وكأنه رد فعل الفرد على عالم لم تعد فيه معايير شمولية. ففي عالم تراتبي،

تسيطر عليه حقيقة مطلقة ما، (ومالكوها)، يكفي أن نعقد مقارنة بين الشيء الخاص وسلّم قيم ثابت ومستقر، كي تكون ذاتيته (وبالتالي تأويله) قد تحدَّدت وبرزت. أمّا في المجتمع الديمقراطي، حيث يستطيع كل فرد - نظريًا - أن يدّعي الحقيقة لنفسه، فينبغي جعل متطلبات المنهج -وليس متطلبات المضمون- تضغط على سير كلّ عملية، على تلاحق أحداث كل فعل: نسبيّة القيم ينبغي أن تُعوَّض بتقنين منهجي.

وعلى ذلك، فإن هذا بالضبط هو ما يمثل الانقلاب الذي حصل في أوروبا في الفترة التي نتحدّث عنها. وهو انقلاب نستطيع، دون ادّعاء الصرامة التاريخيّة، التعبير عنه بجملة واحدة: لقد أخلى عالم المجتمع الإقطاعي والمسيحي المغلق المكان لصالح المجتمعات البورجوازية الجديدة، التماسًا لعدالة تعم جميع الناس؛ ولم تأتِ أية قيمة جديدة لتلعب، على سبيل المثال، الدور الذي كانت العقيدة المسيحية تلعبه في النظام القديم: الأمر إذن ليس أمر إعادة توزيع أدوار، وإنما أمر مخطّط جديد. بكلمات أوضح: مُقرِّبًا بين حلقتين متباعدتين في سلسلة واحدة من العلاقات، سأقول إنه ليس من قبيل المصادفة أن تولد عقيدة فقه اللغة في واحدة من أوائل المدن البورجوازية الأوروبيّة: أمستردام. فقد كان تسامح المجتمع الرأسمالي الجديد مطلوبًا وضروريًا كي يستطيع سبينوزا برمجة وتقعيد ما لم يكن حتى ذلك الوقت سوى تطبيقات غامضة وملتبسة.

هذه هي، على أية حال، الحجة التي اعتمدها سبينوزا نفسه وطوّرها في «دراسة لاهوتية – سياسيّة»، ليبرّر منهجه الجديد. يقول: «نستطيع البرهنة على أنّ منهجنا في تأويل الكتاب المقدّس هو المنهج الأفضل لأنه لما كانت السلطة العليا في تأويل الكتاب المقدّس ترتبط بكلّ فرد منّا، فمن المفروض

ألاّ يكون هناك قانون تأويل آخر غير الإشعاع الفطري الذي يشترك فيه جميع الناس، إذ ليس هناك ضوء أسمى من ضوء الطبيعة، ولا مكان في هذا الضوء لأيّة سلطة خارجية»[1]. إن منهجه هو الأفضل لأنه يسمح لكل فرد منّا أن يمارس التأويل دون الرجوع إلى معنى مشترك ومطلق. وعلى هذا، فإن الدفاع عن منهج فقه اللغة يساوي طلب الحرية والعدالة للناس. ومجيء فقه اللغة كان من الضروري أن يحصل في تلك الفترة ذاتها، لأنه لم يكن بمقدوره أن يحصل في أية فترة أخرى.

٢- تصنيف الاستراتيجيات

التفسير الآبائي وفقه اللغة يشكّلان نمطي تأويل متباينين. ولكن، إضافة إلى هذه الحقيقة يحق لنا أن نتساءل فيما إذا كان هذان المنهجان هما المنهجان الوحيدان الممكنان في هذا المجال؟ ثم كيف يتقاطعان فيما بينهما؟ وحينئذ نكون قد انتقلنا من المنظور التاريخي إلى التصنيف.

يرتكز التأويل دومًا على إحداث تعادل بين نصّين (الثاني منهما يمكن ألاّ يكون ملفوظًا) هما: نص المؤلِّف ونص المؤوِّل. وهذا يعني أن عملية التأويل تنطوي بالضرورة على اختيار واحد من أمرين يعقب أحدهما الآخر: فرض أو عدم فرض متطلّبات على عملية الجمع بين النصين.

في حالة الفرض، يتم ربط هذه المتطلبات بنص الانطلاق ونص الوصول، أو بالمسار الذي يربط بين النصين. أمّا عدم اعتماد أيِّ متطلّب في عملية التأويل، فذلك معناه التوقف عند حدود التأويل وعدم الدخول فيه، أي عند ما يُسمّى أحيانًا وبنوع من التساهل «النقد الانطباعي». والمثال

1- المرجع السابق، VII, 158

الأكثر تجسيدًا لهذه الحالة وتعبيرًا عنها هو الكلام الذي يتداعى بصورة عفوية على لسان مريض جالس على أريكة للتحليل النفسي؛ إذ لا مجال في مثل هذا الكلام للحديث عن غياب متطلبات الربط؛ فكلّ ما في الأمر هو أن المتطلّبات غير واضحة؛ وهذا بالضبط هو ما يسمح بتفجّر اللاشعور، بتدفّق العقل الباطن. عادة، وبدلا من النظر إلى نص الوصول نفسه بوصفه تاويلًا لنص الانطلاق، نميل إلى معالجته كمادّة للتأويل.

ويمكن في حالات أخرى تحجيم المتطلبات بحيث لاتمسّ سوى اختيار نص الانطلاق، دون إضافة قواعد تتناول نقاطًا أخرى. هذا الموقف ينطبق خاصّة على الرمزية غير اللغوية ويتحكّم في تطبيقاتها. وهذا هو حال العِرافة التي تنتقي بدقّة المادّة المؤوَّلة: خطوط اليد أو الخطوط المستقيمة، مشاعر غريزية أو حالة الكواكب. ولكننا نستطيع أيضًا العثور على هذا النمط من التخطيط في تأويل الرمزية اللغوية: وهذا ما نفعله عندما نصرّح بأن الأعمال الأدبيّة هي الأعمال الوحيدة التي تستحق التحليل.

وحقيقة الأمر أن لا هذا ولا ذاك من هذه المساعي، التي هي حقًا أكثر من ممكنة (بل وشائعة)، يلعب دورًا هامّا في تاريخ التفسير، وذلك لأنها ما زالت تنتج هامشًا معينًا من الحرية في التفسير، بحيث لا نستطيع معها التحدث عن استراتيجيّة بالمعنى الدقيق للكلمة؛ إذ ليس هناك مدرسة تفسيرية تكتفي بمثل هذا القليل من المتطلّبات.

بالمقابل، إن النمطين التأويليين اللذين نلتقي بهما بكثرة في تاريخ التأويل يتمثلان بالإمكانيتين المتبقيتين: فرض متطلّبات على العمليات التي تربط بين نص الانطلاق ونص الوصول، أو على نص الوصول نفسه. ثمة إذن نمطان كبيران من التأويل، هما بالضبط ما أعطيتهما اسم «تأويل إجرائي»

(أو «عملياتي»)، كفقه اللغة، و«تأويل غائي» كـ«التفسير الآبائي». وهذا معناه أنّ فقه اللغة والتفسير الآبائي ليسا مجرّد مثالين للاستراتيجية التأويلية، وإنّما هما النمطان الكبيران لتلك الاستراتيجيّة الممكنة.

هناك بالطبع ممثلون آخرون لكل من هذين النمطين الكبيرين؛ ولكي نكون على بيّنة من تلك الحقيقة، يكفي أن نغيّر، في إحدى الحالتين، طبيعة المتطلّبات الإجرائية، وفي الأخرى، طبيعة المضامين التي يُتَوَصَّل إليها بصورة إجبارية.

وكي نأخذ أمثلة أقرب إلينا زمنيًا مما كان عليه الأمر مع التفسير الآبائي وفقه اللغة، يمكن الإشارة إلى التأويلات الغائيّة الموجَّهَة التي ينتجها النقد الماركسي، أو النقد الفرويدي. ففي هذا النقد كما في ذاك، نقطة الوصول معروفة مسبَّقًا ولا يمكن تغييرها: إنها لن تكون سوى مبادئ مأخوذة من أعمال ماركس أو فرويد (وإنه لأمر ذو معنى أن تحمل هذه المدارس النقدية أسماء ملهميها والموحين بها، فمن غير الممكن تغيير نص الوصول دون خيانة العقيدة، وهجرها والتخلي عنها بالنتيجة). وأيًّا كان العمل المحلّل، فإنه يضيء في نهاية التحليل الفرضيات التي انطلق منها. ومن الطبيعي والمفروغ منه أن تكون هذه الصلة العامّة مصحوبة باختلافات عديدة ينبغي عدم إهمالها: من وجهة نظر آبائية، تؤكد بعض النصوص المنتقاة (النصوص المقدّسة) العقيدة المسيحيّة؛ ومن المنظور الماركسي، فإن جميع النصوص تشهد بالحقيقة الماركسيّة.

وثمة مثال حديث على التأويل الإجرائي هو ما يُدعى بالتحليل البنيوي. وهو تحليل طبَّقه كلّ من ليفي شتراوس وديتين على الأساطير، وجاكوبسون وروفيت على الشعر. في هذا التحليل لم تعد النتيجة هي المعطاة بصورة

مسبَّقة، وإنما شكل الإجراءات التي ينبغي إخضاع النص لها. وهي إجراءات، من جهة أخرى، لا تختلف إطلاقًا عن البرنامج الذي أعلنه سبينوزا، فكل ما في الأمر أنّ فقه اللغة والتحليل البنيوي يطبّقان، وبكل بساطة، جوانب مختلفة من هذه الإجراءات. فقد رأينا سابقًا أن فقه اللغة قد استغنى شيئًا فشيئًا عن الجانب الخاص بـ«العلاقات التناصيّة»، في حين أن التحليل البنيوي كثيرًا ما يهمل السياق التاريخي؛ الاختلاف، مرة أخرى، هو من طبيعة إلحاحيّة وتأكيدية وليس بنيوية، بالنبرة والإلحاح وليس بالبنية.

٣- صياغة جديدة للتناقض

يمكن مع ذلك أن نتساءل فيما إذا كانت هذه الاستراتيجيات التأويلية تؤدي فعلًا الدور الذي وضعت من أجله. هذا السؤال يطرح نفسه بصورة خاصة على شارحي سبينوزا الذين أرادوا معرفة ما إذا كانت دعوته لتأويل متحرّر من كل أيديولوجيّة قد تحققت في مؤلفاته هو نفسه، لآن صفحات كتابه «دراسة لاهوتية – سياسيّة»، فضلًا عن التصريحات المبدئية الأولى، تشتمل على الكثير من التحليلات التطبيقية للكتاب المقدّس. الجواب عن هذا السؤال واحد لا يتغيّر، متَّفَق عليه. فهوزيك يكتب: «يحاول سبينوزا إثبات أنّ الكتاب المقدّس يتفق مع فلسفته»، تمامًا كما كان ميمونيد يحاول إثبات أن الكتاب المقدّس يتفق مع فلسفة أرسطو. أمّا زاك فيقول من جهته: «إنّ سبينوزا يقرأ الكتاب المقدّس بطريقة تتنبّأ بنتائج فلسفته الخاصّة به (...). إنّه (...) يقع في الخطأ نفسه الذي كان قد أسنده إلى ميمونيد: «يشرح النصوص بصورة مجازيّة، ويعيد التفكير في العقيدة المسيحيّة في ضوء فلسفته الخاصة»[1].

1- H.Husic, Philosophical Essys, Oxford, 1952, "Maïmonide and spinoza on the Interpretation of the Bible", P.158.

واضح إذن أن التأويل الذي جاء به سبينوزا، وعلى الرغم من المجاهرة بعقيدة فقه اللغة، هو تأويل غائي، مثله في ذلك مثل التأويل الذي جاء به خصومه: أيًا كان النص المحلل، فإنه يوضح الفلسفة السبينوزيّة ويؤكدها. وبالتبادل، فإن القديس أوغستان يؤكد بوضوح أنّ الشيء الوحيد المهم هو النتيجة، وليس المسافة المقطوعة؛ وهذا معناه أنه، بوعي أو من غير وعي، والآخرين من مؤسسي التفسير الآبائي، يُفضّلون أو يستبعدون أنماطًا محدّدة من عمليات التأويل وإجراءاته؛ إنهم يفعلون ذلك حتى ولو كان آخرون هم من سيقنّنون فيما بعد وبوضوح هذه العمليات والإجراءات.

ومع ذلك فإن التعارض بين الاستراتيجيتين التأويليتين لم يتبدّد، وإنما تمركز في مستوى آخر: ليس هناك تأويل متحرّر من الفرضيات الأيديولوجيّة المسبقة، كما ليس هناك تأويل تعسّفي في إجراءاته وتطبيقاته. والاختلاف يبقى مع ذلك ماثلًا في حجم الجزء الواضح والجزء الغامض من العملية. فأولئك الذين يمارسون التأويل الإجرائي، سواء أكان هذا التأويل فقهيًا لغويًا أم تحليلًا بنيويًا، ويتحرّكون بموجب شروطهم وطموحاتهم العلميّة، يتجاهلون وجود أيديولوجيا، ويركّزون اهتمامهم في المتطلّبات المنهجيّة؛ ولهذا بالتحديد كان لا مفرّ من تكاثر الكتابات المنهجيّة.

أمّا أولئك الذين يمارسون التأويل الغائي، فإنهم من جهتهم يتجاهلون طبيعة العمليات التي يقومون بها ويستسلمون لها، ويكتفون بإعلان المبادئ التي يعتقدون أنّها موضَّحة عبر جميع النصوص المُحلَّلة. الأمر، إذن، يتعلَّق بتقسيم غير متوازن لمناطق الظلمة والضوء، الكبت والتعبير، أكثر مما يتعلّق بوجود مؤكَّد لهذا النوع أو ذاك من المتطلّبات: القضية قضية تفاوت في

- S.Zac, Spinoza et l'Interprétation de l'Écriture, Paris, 1965, P.174,193

درجة الإلحاح فقط، ولكنها مع ذلك هي المسؤولة عن التغيرات التي حدثت في تاريخ نظرية التأويل.

٤- استراتيجيتي؟

ثمة سؤال أخير أريد أن أطرحه قبل أن أختتم جولتي هذه: لنفرض أن الحتميّة التاريخيّة المُشار إليها أعلاه أمر مقبول، فكيف نفسّر والحالة هذه تعايش استراتيجيتين تأويليتين معًا وفي وقت واحد، كما في حالة التحليل البنيوي والتحليل الماركسي اليوم؟ ثمّ ما قيمة الحتمية إذا كانت نفس الأسباب لا تؤدّي إلى نفس النتائج؟ أو بصورة أكثر حسّيّة وأشدّ واقعيّة: أنا الذي من المؤكد أنني، نتيجة لقراءاتي للمؤلّفين السابقين، مارست نشاطًا تأويليًا، أين أضع نفسي في هذا الانقسام الثنائي للمنهج والمضمون؟ أو حتّى: في أي موقع ينبغي أن يضع المرء نفسه حتّى يكون بمقدوره وصف جميع الاستراتيجيات التأويلية؟

الجواب عن هذه الأسئلة يجب البحث عنهُ بعناية وصبر في ضوء ما يلي:

يمرّ الخط الفاصل بين استراتيجيات التأويل والتاريخ الاجتماعي عبر محطّة أساسية هي الأيديولوجيا ذاتها. فليست معاملات تُجّار أمستردام هي التي أنتجت فقه اللغة؛ وأيديولوجية التوسّع الرأسمالي هي ما سيشكّل الشرط الحاسم للتجديد في مجال التأويل. وعلى النحو ذاته، فإن التعايش بين الأيديولوجيات في عالمنا، وتحديدًا (كي نتحدّث بسرعة عمّا يهمّنا هنا) بين أيديولوجيا فردانيّة وأخرى جماعيّة، هو الشرط الضروري للتعايش الحالي بين استراتيجيات التأويل.

إنّ قَدَري التاريخي، إذا جاز لي قول ذلك، هو الذي يضطرّني لأن أبقى في خارجانيّة مُضاعَفة، وكأن «الخارج» لم يعد ينطوي على «داخل». وليس

سمُوًّا ولا بالضرورة لعنة، بل بالأحرى سمة من السمات الأساسيّة لعصرنا هذا، أنْ نستطيع الحكم لكل فريق من الفرق المتناقضة، وألاّ نستطيع تفضيل أحدها: وكأنَّ السمة التي تميّز حضارتنا تتمثّل في التوقف عن التفضيل والنزوع إلى فهم كل شيء دون تحريك ساكن.

تعريف سريع ببعض المؤلفين الكبار
الذين وردت أسماؤهم في الكتاب

آريوست (Arioste) (١٤٧٤-١٥٣٣م)؛ شاعر إيطالي كبير، وهو مؤلِّف قصيدة «رونالد الثائر» التي تعكس بما تنطوي عليه من إلهام خصب وتنوع في النبرة والأسلوب كل عظمة عصر النهضة الإيطالية وألقه.

أرسطو (Aristote) (٣٨٤-٣٢٢ ق.م)؛ فيلسوف يوناني، كان مؤدباً ومعلماً لألكسندر الكبير. وهو مؤسس المدرسة المشائية، ومؤلف للعديد من الدراسات التي بعضها يتعلق بالمنطق والسياسة وبعضها الآخر بالتاريخ الطبيعي والفيزياء. كانت أعماله أصلا ومصدرا للتومائية (النظرية اللاهوتية والفلسفية لتوما الإكويني) والمدرسية (المدارس الفلسفية الشهيرة التي سادت في العصر الوسيط وسيطرت عليها فلسفة أرسطو في التدريس).

آرنولد (Arnauld Antoine) (١٦١٢-١٦٩٤م)، مشهور باسم آرنولد الكبير: عالم لاهوت فرنسي، مدافع عن الجنسينية (حركة دينية وفكرية أثارها أتباع مذهب جنسينوس المتعلق بالنعمة الإلهية والجبرية) ضد اليسوعيين، ترك ثلاثة مؤلفات شهيرة (بعضها بالاشتراك)؛ هي: «النحو العام والمعلل»، و«منطق البورت رويال»، و«عناصر جديدة في الهندسة».

القديس أوغستان (Augustin, "Saint") (٣٥٤-٤٣٠م)؛ عالم لاهوت، وفيلسوف، وكاتب أخلاقي، وعالم بالمنطق، وهو أسقف هيبون (بالقرب من مدينة عنابة بالجزائر). تفرّغ بعد مرحلة من الشباب العاصف

إلى الحياة الدينيّة، وأصبح أكثر شهرة من آباء الكنيسة اللاتينية. حاول أن يوفق بين الأفلاطونية والعقيدة المسيحية، وبين العقل والإيمان. وقد أثّر بشكل حاسم في علم اللاهوت الغربي، ويُعَدُّ مؤسسًا للحياة الرهبانية في الغرب. وله مؤلفات كثيرة من أشهرها: «مدينة الرب»، و«الاعترافات».

بالي (Bally, Charles) (١٨٦٥-١٩٤٧م): لغوي سويسري، مؤلف كتاب «دراسة في الأسلوبية الفرنسية».

بارت (Barthes, Roland) (١٩١٥-١٩٨٠م): ناقد ومنظر فرنسي، احتلّ مكانة أساسية في حركة النقد الفرنسية المعاصرة، ترك العديد من المؤلفات، منها: «دراسات نقدية»، «الأساطير»، «النقد والحقيقة»، و«دراسات نقديّة جديدة»، و«لذة النص».

بودلير (Baudelaire, Charles) (١٨٢١-١٨٦٧م): شاعر وكاتب فرنسي، وفيّ للعروض التقليدي، يعبر في آن واحد عن مأساة المصير الإنساني وعن رؤية صوفية للعالم، كانت قصائده في «أزاهير الشر»، وفي «قصائد نثرية قصيرة»، وكذلك كتابه النقدي «الفن الرومنسي»، مصدرًا للحساسية الرقيقة الحديثة.

بينڤنيست (Benveniste, Emile) (ولد في حلب عام ١٩٠٢م): لغوي فرنسي معاصر وأستاذ النحو المقارن، له مؤلفات عديدة حول اللغات الهندية-الأوروبية.

سيسيرون (Cicéron) (١٠٦-٤٣ ق.م): رجل سياسة وخطابة يوناني، شكلت خطبه وأحاديثه نموذجا يحتذى في البلاغة اللاتينية. كما أن دراساته الفلسفية تساعد في التعرف على الفلسفة القديمة.

كونديلاك (Condillac Etienne) (١٧١٥-١٧٨٠م): فيلسوف فرنسي، مؤسس المدرسة الحسية.

كورنيي (Corneille, Pierre) (١٦٠٦-١٦٨٤م): شاعر مسرحي فرنسي، يعد المبدع الحقيقي للفن المسرحي الكلاسيكي لأنه أحل المأساة الأخلاقية محل مأساة المغامرات.

دانتي (Dante, Alighier) (١٢٦٥-١٣٢١م): شاعر إيطالي، لعب دورا سياسيا هاما في مسقط رأسه، ثم نفي، له الكثير من المؤلفات الشعرية، لكن كتابته لـ«الملهاة الإلهية» جعلت الناس ينظرون إليه على أنه أب للشعر الإيطالي.

ديديرو (Diderot, Denis) (١٧١٣-١٧٨٤م): فيلسوف وأديب فرنسي، يعد من أشد المتحمسين لنشر الأفكار الفلسفية في القرن الثامن عشر.

دومارسيه (Du Marsais) (١٦٧٦-١٧٥٦م): نحوي فرنسي، له كتاب في البلاغة عنوانه: «Traité des Tropes»-(دراسة في المجازات).

فلوبير (Flaubert, Gustave) (١٨٢١-١٨٨٠م): كاتب فرنسي، انشغل بجماليات الأسلوب وأراد ان يقدم في رواياته صورة موضوعية عن الحقيقة؛ ولكنه مع ذلك احتفظ ببعض خصائص الخيال الرومنسي، تعد رواية «مدام بوڤاري» من أهم مؤلفاته.

فرويد (Freud, Sigmund) (١٨٢٦-١٩٣٩م): عالم نفس نمساوي، مؤسس علم التحليل النفسي، ترك العديد من المؤلفات من أشهرها: - «علم الأحلام».

غوته (Goethe, J.W.V) (١٧٤٩-١٨٣٢م): كاتب ألماني، ترك مؤلفات كثيرة في الشعر والرواية والمسرح والسيرة الذاتية والنقد...؛ وكان من نتائج ذلك أن سيطرت أعماله على الأدب الألماني.

هوميروس (Homère): شاعر ملحمي يوناني، مشهور بأنه مؤلف ملحمتي «الإلياذة» و«الأوديسة» اللتين أحاطت الأساطير بوجودهما الإشكالي منذ القرن السادس قبل الميلاد، مارست أعماله تأثيرا عميقا على الفلاسفة والكتاب، وحتى على التربية والتعليم، لدرجة أن ملحمتيه احتلتا مكانة مرموقة في الثقافة الكلاسيكية الأوروبية.

جاكوبسون (Jakobson, Roman): ولد في موسكو عام ١٨٩٦م، لغوي روسي، أحد مؤسسي علم وظائف الأصوات، من أشهر مؤلفاته كتاب: «دراسات في الألسنية العامة».

جيمس (James, Henry) (١٨٤٣-١٩١٦م): روائي أمريكي.

كافكا (Kafka, Franz) (١٨٨٣-١٩٢٤م): كاتب تشيكي باللغة الألمانية، تعبر مؤلفاته عن خيبة أمل الإنسان إزاء لا معقولية الوجود.

لانسون (Lanson, Gustave) (١٨٥٧-١٩٣٤م): أكاديمي فرنسي، طبق المنهج التاريخي والمقارن في دراسة الأعمال الأدبية.

ليسنغ (Lessing, G.E.) (١٧٢٩-١٧٨١م): كاتب ألماني. في مؤلفاته النقدية، يدين محاكاة الكلاسيكية الفرنسية التي يقارنها بشكسبير، ويقترح نظرية جمالية جديدة للمأساة يوضحها في مآسيه البرجوازية والفلسفية.

ليفي شتراوس (Lévi-Strauss, Claude): ولد في بروكسل عام ١٩٠٨م، ايتنولوج (عالم بالسلالة) فرنسي، واحد من مؤسسي البنيوية في مجال الشرح الاتنولوجي وفي تحليل الأساطير.

مالارميه (Mallarmé, Stéphane) (١٨٤٢-١٨٩٨م): شاعر فرنسي، على الرغم من قلة أعماله وعدم اكتمال تجربته الإبداعية، فإن إنتاجه الأدبي يبدو كواحد من تلك الإبداعات التي رسمت أبعاد تطور الأدب في القرن العشرين.

ماركس (Marx, Karl) (١٨١٨-١٨٨٣م): فيلسوف ألماني ومنظر للاقتصاد الاشتراكي، حرر مع إنجيلز بيان الحزب الشيوعي في عام ١٨٤٨م.

موليير (Molière, J-B) (١٦٢٢-١٦٧٣م): مؤلف مسرحي فرنسي، اشتهر بمسرحياته الهزلية التي منها: «المتحذلقات المثيرات للسخرية»، «مدرسة الأزواج»، «مدرسة الزوجات»، «المنافق»، «البخيل»، «الكاره للناس»، «الطبيب رغم أنفه»...

مونتين (Montaigne, M.EY.de) (١٥٣٣-١٥٩٢م): كاتب فرنسي، أعماله لم تنشر إلا في عام ١٥٩٥، أي بعد وفاته بسنتين.

نيرفال (Nerval, G.L.) (١٨٠٨-١٨٥٥م): كاتب فرنسي، أشعاره بشرت بظهور أبحاث مستقبلية في مجال الحلم وجعلت منه رائدا لبودلير ومالارميه والسريالية.

نيتشه (Nietzsche, F.) (١٨٤٤-١٩٠٠م): فيلسوف ألماني، فلسفته تقوم على ثقافة الطاقة الحيوية وإرادة القوة التي تسمو بالإنسان إلى مرتبة أعلى من مرتبة الإنسان.

نودييه (Nodier, Charles) (١٧٨٠-١٨٤٤م): كاتب فرنسي، أعماله الروائية مهدت الطريق لنيرڤال والسريالية.

أوريجين (Origène) (١٨٣-٢٥٢م): مفسر ومعلم لاهوتي، استخدم في شرحه للكتاب المقدس المنهج المجازي. وقد أدانت الكنيسة طريقته هذه.

بياجيه (Piaget, Jean) (ولد عام ١٨٩٦م): محلل نفسي سويسري ومربي، له مؤلفات عديدة حول تطور الفكر واللغة عند الأطفال.

أفلاطون (Platon): (٤٢٨-٣٤٨ ق.م): فيلسوف يوناني، تلميذ لسقراط ومعلم لأرسطو.

كانتليان (Quintilien): عاش في القرن الأول قبل الميلاد، بلاغي وخطيب لاتيني، وقف في وجه الاتجاهات الجديدة التي ظهرت في عصره ونادى بمحاكاة سيسيرون.

رامبو (Rimbaud, Arthur) (١٨٥٤-١٨٩١): شاعر فرنسي كبير، مشهور بقصائده النثرية، تعتبر أعماله بمثابة النهاية للبحوث الرومنسية والبودليرية، وقد تركت أشعاره بصمات واضحة وعميقة في الشعر الحديث.

روسو (Rousseau, J.J) **ولد في جنيف** (١٧١٢-١٧٧٨): كاتب باللغة الفرنسية، مجدد في الفكر السياسي والتربوي، ومبدع في مجال الموضوعات الشعرية، مهد للتغيرات السياسية الكبيرة التي حدثت في الثورة، ولقدوم الرومنسية.

سوسور (Saussure, F.de) (١٨٥٧-١٩١٣): كاتب ولغوي سويسري شهير، لعب كتابه «دروس في الألسنية العامة» دورا هاما في تطور اللسانيات الحديثة.

شيلنج (Schelling, F.W.J.) (١٧٧٥-١٨٥٤): فيلسوف ألماني، صاحب نظام المثالية الموضوعية.

شليجل (Schlegel, A.W.V.) (١٧٦٧-١٨١٥): كاتب ألماني، مؤلف كتاب «دروس في الأدب الدرامي»، حيث يدين فن المأساة الكلاسيكي.

شليجل (Schlegel, F.) (١٧٧٢-١٨٢٩): كاتب وعالم ألماني، أحد مؤسسي المدرسة الرومنسية الألمانية.

شليرماخر (Schleiemacher, F.) (١٧٦٨-١٨٣٤م): عالم لاهوت ألماني، متصوف ومتأمل، مؤلف كتاب: «حديث حول الدين».

سبينوزا (Spinoza.B.) (١٦٣٢-١٦٧٧م): فيلسوف هولندي، وضع منهجا نقديا خاصا بالنصوص المقدسة، ومفهوما ليبراليا لمكانة الكنيسة في الدولة.

توماس داكان (Thomas d'QAuin, "Saint") (١٢٢٥-١٢٧٤م): عالم لاهوت إيطالي، جوهر فكره معروض في كتابه «حصيلة لاهوتية»، الذي يتمحور حول موضوع مركزي هو التناغم بين الإيمان والعقل.

تولستوي (Tolstoï, L.N.) (١٨٢٨-١٩١٠م): كاتب روسي، برع في رسم العادات والروح الروسية. وانطلاقا من مثاليته وصوفيته، حاول استعادة المحبة والرحمة اللتين انطوت عليهما المسيحية في عصورها الأولى. من مؤلفاته الشهيرة: «الحرب والسلام»، «آنا كارنينا».

ڤولتير (Voltaire, F.M.A.) (١٦٩٤-١٧٧٨م): كاتب فرنسي، لمع من خلال مؤلفاته الأدبية التقليدية: الملحمة والمأساة، ولكنه احتل أيضاً

المكانة الأولى في نضاله الفلسفي إذ نـشر أفكـاره في قـصائد مـشهورة. وقـد أسست أعماله التاريخية المفهوم الجديد للتاريخ، مايزال يعد حتى اليوم معلما في مجال القصة الحية والروحية.

وولف (Wolf, F.A.) (١٧٥٩-١٨٢٤م)، لغوي وباحث ألماني، يؤكد أن «الإلياذة» و«الأوديسة» كتبتا في عصور مختلفة من خلال تجميع نـصوص ملحمية.

المصطلحات

A

Abstract	مجرّد
Acception	مفهوم
Accommodation	تكيُّف
Accord	توافق
Acte	فعل، حدث
Adjective	صفة
Adverbe	ظرف
Allégorie	مجاز
allégorie chrétienne	مجاز مسيحي
allégorie païenne	مجاز وثني
Allégorique	مجازي
Allégoriquement	بصورة مجازية
Allitération	جناس استهلالي
Allusion	تلميح
Ambigu	غامض
Ambiguïté	غموض

analyse de discours	تحليل الخطاب
analyse formelle	تحليل شكلي
analyse intratextuelle	تحليل تناصّي
analyse sémantique	تحليل دلالي
analyse structural	تحليل بنيوي
analyse structurelle	تحليل بنائي
anaphore	معاودة
ancien testament	العهد القديم
anthropologie	أنتروبولوجيا، إناسة
antithèse	طباق/ تضاد/ نقيض
antonomase	كناية
antonyme	ضد
antonymie	تضاد
appellation	تسمية/ مناداة
apposition	بدل
arbitraire	اعتباطي، اعتباطية

Analogie	قياس/ تماثل، تشابه	archétype	مثال أصلي، نموذج مثالي
Analyse	تحليل	argot	لهجة، لغة عامية
analyse de contenu	تحليل المضمون	Aristote	أرسطو
Asémantique	لا دلالي	association	تداع/ تجميع
Asémiotique	لا سيميائي	attribut	صفة
Assertion	تأكيد/ خبر	auteur	مؤلّف
Assimilation	تمثّل، استيعاب		

B

Bisémique	ثنائي الدلالة	Bible	التوراة، الكتاب المقدَّس

C

Calembour	موارية جناسية	conditionnel	شرطي
Categorization	تصنيف، تبويب	confusion	غموض، لُبْس
Circonstance	ظرف	conjonction	ربْط/ رابط
Code	قانون/ رمز/ نظام	connecteur	رابط
code sémique	نظام دلالي	connotation	تضمين
code symbolique	نظام رمزي	construction	بناء
Codification	تقنين، تدوين القوانين	conte	حكاية
Cognitive	إدراكي، معرفي (قادر على الإدراك والمعرفة)	contenu	مضمون، محتوى

Comparaison	تشبيه	contexte	سياق
Compare	مشبّه	contrainte	متطلّب، قيد
Competence	جدارة، قدرة، أهليّة	contraintes grammaticals	متطلبات نحوية
Conatif	ندائي، طلبي	contraintes structuelles	متطلبات بنيوية
Concept	تصوُّر، معنى مجرَّد	contraintes historiques	متطلبات تاريخية
Concret	محسوس، مادّي	conversation	تحادث، تحاور
Creation	إبداع، خلق	critique impressionniste	نقد انطباعي
Critère	معيار	critique littéraire	نقد أدبي
Critique	نقد	critique organique	نقد عضوي

D

Deduction	استنتاج	dialogue	حوار
Description	وصْف	diaphore	تكرار بيني (أو وَسَطي)
détour paronymique	مواربة جناسية	discours	خطاب
Distribution	توزيع	doctrine philosophique	عقيدة فلسفية
Doctrine	عقيدة	dogmatique	يقيني
doctrine catholique	عقيدة كاثوليكيَّة	dramatique	مسرحي/ مأسَوي
Dialecte	لهجة	drame symboliste	مسرحيَّة رمزيّة

E

Écart	انزياح، عدول	énonciation	تلفّظ
Écriture	الكتاب المقدَّس	entité	كيان، جوهر
Église	كنيسة	épiphore	تكرار ختامي

Ellipse	حذف، إيجاز،اختزال	épithète	نعْت، صفة
Embrayeur	رابط	époque romantique	عصر رومنسي
Encodage	ترميز	esprit	روح/ ذهن، عقل
Énoncé	ملفوظ	essai	دراسة، بحث/ محاولة
Énonciateur	لافظ	esthétique	جمالي/ جماليّة
esthétique romantique	النظرة الجمالية الرومنسية	explication	تفسير، شرح
Évangile	إنجيل	expressif	تعبيري
exégèse	تفسير	expression	تعبير
exégèse allègorique	تفسير مجازي	extra-linguistique	غير لغوي
exégèse religieuse	تفسير ديني	extratextuel	غير نصّي
Exégétique	تفسيري		

F

Fable	حكاية	fonction cognitive	وظيفة مرجعية
Fictive	خيالي، وهمي	fonction conative	وظيفة إفهامية
Fiction	وهم، تخيُّل	fonction expressive	وظيفة تعبيرية
Figure	صورة، مجاز، محسّن	fonction poétique	وظيفة شعرية
figure rhétorique	محسّن بلاغي	fonction référentielle	وظيفة إرجاعية
Finaliste	غائي	forme	شكل
Function	وظيفة	formel	شكلي

G

Générique	جنسي، نوعي	grammatical	نحوي

Genre	جنس	graphique	خطيّ
Grammaire	نحو		

H

Hémistiche	شطر، مصراع	hermétique	إبهامي
Herméneutique	تأويلي/ تأويليّة	hiérarchie	تراتبيّة
Homologie	تماثل	homophone	مجانس صوتي
Homonyme	مُجانس	hyperbole	مغالاة، مبالغة

I

Icône	أَيقونة	interprète	مؤوِّل
Idée	فكرة، رأي	interprétatif	تأويلي
Idiologie	أيديولوجيا	interprétation	تأويل
idiome	تعبير اصطلاحي/ لغة قوم	interprétation grammatical	تأويل نحوي
Image	صورة	Interprétation finaliste	تأويل غائي
image allogorique	صورة مجازية	interprétation historique	تأويل تاريخي
Imagination	تخيُّل، خيال	interprétation idéologique	تأويل أيديولوجي
Immanence	مُحايَثَة، مُلازَمَة	interprétation intertextuelle	تأويل تناصي
Immanent	محايث، ملازم	interprétation littérale	تأويل حرفي
Implicite	ضمني	interprétation métaphorique	تأويل استعاري
inanimé	جامد	interprétation philologique	تأويل فقهي لغوي
Inconscient	غير واعٍ/ لا وعي	interprétation philosophique	تأويل فلسفي
Indéfini	نكرة	interprétation psychologique	تأويل نفسي

Indice	مؤشر	interprétation structurelle	تأويل بنيوي
Inference	استدلال	interprétation technique	تأويل تقني
Intellectual	عقلي، فكري	Intertexte	تناصّ
Intelligence	ذكاء/ عقل، فكر	Intertextuel	مُتَناصّ
Interlocuteur	متحاور، مُحادث	Ironie	سخرية، تهكّم

L

Langage	لغة	lexique	مُعْجَم/ رصيد (مفردات لغة أو كاتب)
Langue	لسان	linguiste	ألسني، لسانيّ، عالم لغة
langue commune	لغة مشتركة	linguistique	لساني/ لغوي/ لسانيات
Lecteur	قارئ	littéraire	أدبي
Lecture	قراءة	littéral	حرفي
Lexical	معجمي	lyrique	غنائي

M

Marquee	سمة	modalité	طريقة، كيفيّة
mémoire collective	ذاكرة جماعية	modèle	قالب، نموذج، مثال
Mental	عقلي، ذهني	monophone	أُحادي الصوت
Message	رسالة	monosémie	أُحادية المعنى
Métalinguistique	ما وراء اللغة، مرتبط بتقعيد اللغة	morphologie	علم الصرف

Métaphonie	تجانس	Mot	كلمة، لفْظ
Métaphore	استعارة	mot-clé	كلمة مفتاح
Métaphorique	استعاري	mythe	أسطورة، خرافة
Method	منهج	mythologie	ميثولوجيا، علم الأساطير
Métonymie	مجاز مرسل علاقته داخليّة		

N

Narrateur	راوٍ	nom propre	اسم علم
Narrative	روائي، سردي	norme	معيار
Narration	سَرْد	notion	مفهوم
Nom	اسم	Nouveau Testament	العهد الجديد
nom commun	اسم نكرة		

O

Objectif	هَدَف، غَرَض/ موضوعي، غير ذاتي	objet	موضوع/ شيء محسوس/ مفْعول
objectivité du sens	موضوعية المعنى	obscur	مظلم/ غامِض

P

Paradigmatique	استبدالي	phoneme	فونيم (وحدة صوتية صغرى)

Parallelism	توازٍ	phonétique	صوتي/ صوتيات، علم الأصوات
Paraphrase	شرْح نص، إعادة صياغة	phonologie	صِواتَة (علم وظائف الأصوات)
Parole	كلام	phrase	جملة
Paronyme	كلمة مجانِسة	phrastique	جُمليّ
Paronymie	جناس	physiologie	فيزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء)
Patriache	بَطْرِيَرْك، بِطْرَك	plurivalence	تعدّد الدلالة
Patristique	آبائيّة/ آبائي	plurivalent	متعدّد الدلالة
Performance	إنجاز	plurivoque	متعدّد القيمة
Périphrase	تلميح، تورية	poème	قصيدة
Personage	شخصيّة	poésie	شعر
Personification	تشخيص	poète	شاعر
Pertinence	إفادة/ ملاءَمة	poétique	شعرية، شعري/ إنشائيّة، إنشائي
Pertinent	مفيد، ملائم	polysémie	تعدُّد المعاني
Philology	فقه اللغة	polysémique	متعدِّد المعاني
Philologique	فِقهي لغوي (متعلّق بفقه اللغة)	pragmatique	تداولية/ تداولي/ عملي/ ندائي
Phone	صوت	prédicat	مُسند

Predication	إسناد	psaume	مَزْمور
Principe	مبدأ	psychanalyse	تحليل نفسي
Procédé	طريقة، نَهْج، مَسْلك	psychanalytique	تَحْلنفسي (خاص بالتحليل النفسي)
Procedure	إجراء، سلوك	psychique	نفسي، نفساني
Prophète	نبيّ، رسول	psychocritique	نقد نفساني
Proper	خاص، ذاتي	psycholinguistique	لسانيات نفسية، علم اللغة النفسي
Prosateur	ناثِر	psychologie	علم النفس

R

Rabbinique	حاخامي، ربّاني	relation	علاقة/ نسبة
Raison	عقل	répétition	تكرار، إعادة
Realism	واقعية، مذهب الواقعية	ressemblance	مشابهة، تشابه، شبه
Récepteur	مستقبل	rhétorique	بلاغة
Reception	استقبال	rime	قافية
Redondance	حشو، إطناب، إسهاب	roman	رواية
Reel	واقع/ حقيقي	romancier	روائي، قصّاص
Reference	إرجاع، إحالة	romantique	رومنسي
Règle	قاعدة	rythme	إيقاع

S

Sainteté	قداسة	séméologie	سِميولوجيا (علم العلامات)

Sanscrite	اللغة السنسكريتية/ سنْسكريتي	sémiotique	سِميائية/ سِميائي
Scheme	بنية، مُخطَّط/ قالب	Sens	معنى
science des sens	علم المعاني	sentimental	عاطفي، انفعالي، وجداني
Sémantique	علم الدلالة/ دلالي	signe	علامة
Significant	دالّ	suggestion	إيحاء، إيعاز
Signification	دلالة	surréalisme	سرياليّة
Signifié	مدلول	surréaliste	سريالي
Situation	وضع، ظرف	symbole	رمْز
Sociolinguistique	لسانيات اجتماعية/ لساني اجتماعي	symbolique	رمزي
Son	صوت	symbolique du langage	رمزية اللغة
sous-jacent	مستتر	symbolisme	رمزيّة
Spécification	تمييز النوع	symbolisme du signifiant	رمزية الدال
Spiritual	روحاني	symbolisme lexical	رمزية معجميّة
Statique	سكونيّ	symbolisme phonétique	رمزية صوتية
Stratégie	استراتيجية	synecdoque	مجاز مرسل (علاقته خارجيّة)
stratégie de l'interprétation	استراتيجية التأويل	synecdoque généralisant	مجاز مرسل مُعَمّم
Structuralisme	بِنيوية	synecdoque particulasante	مجاز مرسل مُخَصّص

Structure	بنيه	syntagmatique	تركيبي
Structurel	بنائي	syntagme	تركيب لغوي
Style	أسلوب	syntaxe	نحوّ (علم النحو)
Stylistique	أسلوبيّة/ أسلوبي	système	نظام

T

Taxionomie	تصنيفيّة (علم قوانين التصنيف)	texte	نص
Taxionomique	تصنيفي	textualité	نصّيّة
Textual	نصّي	traité	دراسة
Thématique	موضوعاتيّة، مضمونيّة/ مضموني	translinguistique	تحوّل لغوي
Theme	موضوع/ مضمون	trope	مُحسّن بلاغي تصويري، صورة مجازية
Théologie	علم اللاهوت	type	قالب، نموذج، طِراز
Théorie	نظريّة	typologie	نماذجيّة (علم النماذج البشريّة)/ تصنيفيَّة (علم التصنيف)
Traduction	ترجمة	typologique	تصنيفي/ نماذجي
Trait	سِمَة		

U

Unicité	وحدانية	union	اتّحاد

unicité du sens	وحدانية المعنى	univalence	وحدانية الدلالة
Unilateral	أحادي الجانب	univalent	أحادي الدلالة

V

Valeur	قيمة	virtuel	كامن، مُضْمَر، تقديري
verbal	لفظي/ فعْلي (متعلّق بالفعل)	vision	رؤية
Verbe	فِعْل	vocabulaire	مفردات لغة/ مجموع كلمات
Vers	بيت شعري		

المصادر ومراجع التقديم والترجمة

المصدر:

Todorov, Tzvetan, Symbolisme et interprétation, Paris, Editions du Seuil, 1978.

مراجع التقديم:

١- إيكو، أمبرتو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٤.

٢- بريمي، عبدالله: مطاردة العلامات، بحث في سيميائيات شارل ساندرس بورس التأويلية، الإنتاج والتلقي، كنوز المعرفة، عمان، ط١، ٢٠١٦.

٣- الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، دار ابن الجوزي، القاهرة، ٢٠١٠.

٤- راستيي، فرانسوا: "المعنى بين الذاتية والموضوعية"، ترجمة محمد الرضواني، مجلة علامات، العدد١٣، السنة ٢٠٠٠.

٥- الصالح، صبحي: مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٠، ١٩٧٧.

٦- مفتاح، محمد: التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤.

المعاجم العربية:

١- بن مالك، رشيد: قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، دار الحكمة، الجزائر، ٢٠٠٠.

٢- عبد النور، جبور، وسهيل إدريس: المنهل، قاموس فرنسي- عربي، دار العلم للملايين، دار الآداب، ط ١٠، بيروت، ١٩٨٩.

٣- المسدّي، عبد السلام: قاموس اللسانيات، عربي- فرنسي، فرنسي- عربي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٨٤.

المعاجم الفرنسية:

1- Ducrot, Oswald/ Todorov, Tzvetan: dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, éd. du seuil, Paris, 1972.

2- Petit Larousse illustré, Librairie Larousse, Paris, 1982.

(ومن هذا المعجم الأخير، أُخذت المعلومات التي تُعرّف ببعض المؤلفين الكبار الذين وردت أسماؤهم في الكتاب).

الفهـــرس

الرمزيّة والتّأويل

بين الخطاب الرمزي والتأويل، ثمة علاقة حميمة لم يتوقف الفكر الإنساني عن تفحصها والحديث عنها منذ أرسطو وحتى أيامنا هذه. فمنذ العصر اليوناني القديم والمهتمون يقدمون كل يوم المزيد من المعارف التي تساعد في اقتحام هكذا خطاب، بهدف الكشف عن مضامينه المخبوءة.

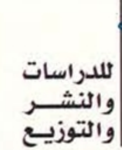
وكتاب «**الرمزية والتأويل**» لايبتعد في جوهره عن هذا الهدف. فما وقوفه عند مدرستي التأويل الأكثر شهرة وتأثيرا في الحضارة الغربية إلا ليضع بين يدي القارئ مايساعده في امتصاص غموض الخطابات الرمزية من خلال الكشف عما فيها من معان تضاف إلى دلالاتها المباشرة.

والحقيقة أن ما ورد في هذا الكتاب من أفكار ليس سوى ثمرة طيبة لقراءات عديدة ومتنوعة استفادت من جهود سابقة كان المؤلف يخضعها للمناقشة فيلتقي معها تارة، ويختلف تارة أخرى. وهو في التقائه معها وابتعاده عنها يعتمد الأسلوب العلمي القائم على تقديم الأدلة والحجج والبراهين.

فمن المميزات الجوهرية لهذا الكتاب أن صاحبه لم يبخل بتقديم أمثلة نصية، منها ما هو شعري وما هو نثري، قام بتحليلها في ضوء منهجية تؤمن بحتمية الربط بين ما هو نظري وما هو تطبيقي في مجال الدراسات الأدبية. فقارئ هذا الكتاب سيجد مايشفي غليله ويلبي حاجته إلى الإمساك بالأدلة والتحليلات النصية التي تثبت فاعلية الطروحات النظرية وشرعيتها.

ومن المميزات البارزة الأخرى لهذا الكتاب، أن كاتبه كان فيه وصفيا وليس معياريا. وهذه الحقيقة أضفت على الكتاب زيادة في التكثيف. صحيح أن هذا التكثيف الشديد قد زاد من صعوبات الترجمة، إلا أنه بالمقابل زاد من حمولة الكتاب المعرفية.









لوحة الغلاف: الفنان نذير نبعة





